توشيهيكو إيزوتسو

بين الله والإنسان في القرآن

دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم

ترجمه إلى العربية وقدم له

أ. د. عيسى علي العاكوب



بين الله والإنسان في القرآن

دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم

الجزء الأول

عنوان الكتـــاب: **بين الله والإنسـان في القرآن**

دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم - الجزء الأول

اســم المؤلـــف: **توشيهيكو ايزوتسو**

اســم المترجــم: **أ. د. عيسى علي العاكوب**

المـوضـــــــوع: **تصوّف**

عدد الصفحات: **324 ص**

القيــــــــاس: **17.5 × 25 سم**

الطبعـة الأولى: **1000 / 2017 م - 1438 هـ**

ISBN: 978-9933-536-73-2

دار نينوى

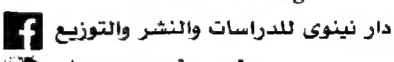
للدراسات والنشر والتوزيع

سورية - دمشق - ص ب **4650**

تلفاكس: **+963 11 2314511**

هاتـــف: **+963 11 2326985**

E-mail: info@ninawa.org
ninawa@scs-net.org
www.ninawa.org


دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع

Ayman ghazaly

العمليات الفنية:

التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

توشيهيكو إيزوتسو

بين اللّٰه والإنسان في القرآن

دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم

الجزء الأول

ترجمه عن الإنكليزية وقدّم له

أ. د. عيسى علي العاكوب

توشيهيكو إيزوتسو

(ولد عام ١٩١٤م وتوفي عام ١٩٩٣م)

مستعرب ، من أهل اليابان. كان يجيد أكثر من ٣٠ لغة، بينها العربية والفارسية والسنسكريتية، البالية، الصينية، اليابانية، الروسية واليونانية.

آثاره:

ترجم معاني القرآن إلى اللغة اليابانية، وترجمته هي الأولى فيها. ترجمته لا تزال تشتهر بدقتها اللغوية وتستخدم على نطاق واسع للأعمال العلمية. وكان موهوباً للغاية في تعلم اللغات الأجنبية، وانتهي من قراءة القرآن بعد شهر من بدايته لتعلم اللغة العربية.

بين ١٩٦٩-١٩٧٥، أصبح أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة مكغيل في مونتريال. وكان أستاذ الفلسفة في المعهد الإيراني للفلسفة، سابقاً الإمبراطورية الأكاديمية الإيرانية للفلسفة، في طهران، إيران.

عاد إلى اليابان من إيران بعد الثورة في عام ١٩٧٩، وكتب العديد من الكتب والمقالات باللغة اليابانية عن الفكر الشرقي وأهميته.

أ. د. عيسى علي العاكوب

من مواليد محافظة الرّقة في سورية ١٩٥٠م. دكتوراه في اللغة العربيّة وآدابها (النقد والبلاغة).

عضو الهيئة التدريسية لقسم اللغة العربيّة في جامعة حلب ثم رئيسه، أستاذ في عدد من الجامعات العربيّة.

نال الجائزة العالمية للباحث المتميز في الدراسات الإيرانية من رئاسة الجمهورية الإسلامية الإيرانية لعام ٢٠٠٣م، نال الجائزة العالمية من رئاسة الجمهورية الإسلامية الإيرانية أيضاً لعام ٢٠٠٦م، لترجمة كتاب رباعيات مولانا جلال الدين الرومي إلى العربيّة، وتميّز باهتمامه بأدب الصوفية وكتبها الرفيعة.

يعمل حالياً مدرساً في جامعة حلب - الجمهورية العربية السورية.

له عدد من المؤلفات القيمة، منها:

تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي، التفكير النقديّ عند العرب، المفصل في علوم البلاغة، موسيقا الشّعر العربي، جماليات الشّعر النبطيّ: دراسة نقدية تحليليّة لشعر الشّيخ محمد بن راشد آل مكتوم.

وترجم عدداً مهماً من الكتب، منها:

الخيال الرمزيّ، اللغة والمسؤوليّة، يد الشّعر (خمسة شعراء متصوفة من فارس)، جلال الدين الرومي، مجالس الرومي السبعة، الرومانسية الأوربية بأقلام أعلامها، قضايا النقد، الشمس المنتصرة، رباعيات مولانا الرومي، أبعادٌ صوفيةٌ للإسلام.

وكتب أخرى قيد النشر.

محتوياتُ الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة المترجم

"إنّ هذا القرآنَ يهدي للّتي هي أقومُ" (الإسراء/٩)

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصّلاةُ و السّلامُ على نبيّه محمّد الهادي الأمين، وعلى إخوانه في ركب الأنبياء المبلّغين. اللهمّ بكَ أستعينُ، وبكَ أستبينُ، وعليكَ أتوكّلُ. أمّا بعد، فإنّ مائدة القرآن هي مائدةُ الله سبحانه التي أراد منها أن تغذّي أرواحَ العباد وتهيّئ منهم الجوارحَ والأجساد، لكي يكونوا ربّانيّين، عالمين ما أراد ربُّهم منهم، عاملين مخلصين بمقتضى علمهم، وبذلك يكونون كما أراد لهم مولاهم الحقّ. والقرآنُ الكريمُ كتابُ هداية أساسًا، وقد نزلت هذه الهدايةُ على النبيّ محمّد عليه الصلاةُ والسّلامُ بلسان عربيّ مبين، ليبيّن للناس مرادَ ربِّهم منهم. وقصْدُ الهداية هذا حملته اللغةُ العربيّة نفسُها، وقد أحدث نزولُ القرآن الكريم تغييرًا هائلًا في البنية الدّلاليّة للّغة العربيّة. وإذا جاز لنا استخدامُ استعارة "أضواء الكلمات" في التعبير عن دلالات الألفاظ القرآنية، فإنّنا نستطيع القول إنّ أضواء الكلمات العربيّة في القرآن ليست هي الأضواءَ التي كانت لها في الجاهلية. فقد حدث حقًّا تغييرٌ مذهلٌ في هذه الأضواء باتّجاه بيان المحجّة البيضاء الموصلة إلى مرضاة الرّبّ سبحانه. وقد عرض كثيرون لهذا الأمر في قديم الثقافة العربية الإسلاميّة، كما عرض له بعضُ المستشرقين في القرن الماضي، وربّما قبله. وكانت مقاصدهم مختلفةً في هذا الشأن.

وقد تناول مؤلّفُ هذا الكتاب، الذي نقدِّم للقارئ العربيّ الآن ترجمته العربية، تغيّر دلالات الألفاظ العربيّة التي استخدمها القرآنُ الكريم عمّا كانت عليه في الجاهلية، وقصَد من ذلك إلى بيان أنّ هذا التغيّر الدّلاليّ عبّر عن أمر غايةٍ في الأهمّية، وهي نظرةٌ جديدة كلّ الجدّة إلى العالم أو ما يسمّى بالألمانيّة *Weltanschauung*.

ويذكر مؤلّفُ الكتاب الأستاذ توشيهيكو إيزوتسو *Toshihiko Izutsu* في مقدّمته أنّه أراد أن يكون قادرًا على الإسهام بشيء جديد في سبيل فَهْمٍ أفضل لرسالة القرآن لدى أهل عصره الأوّل، ولدى أهل زماننا أيضًا. ويبيّن في الفصل الأوّل من الكتاب "الدّرس الدّلاليّ والقرآن" أنّ الشطر الرئيس من هذه الدراسة مهتمّ حصرًا تقريبًا بمسألة العلاقة الشخصية بين الخالق العظيم، سبحانه، والإنسان في القرآن وذلك في دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم. ويوضح أنّه مهتمّ بنقطتين أساسيّتين: الدّرس الدّلاليّ والقرآن. وقد أراد منذ البداية أن يكوّن لدى القارئ فكرة جليّة تمامًا عن ارتباط المنهجيّة القائمة على علم الدّلالة *semantic methodology* بالدّراسات القرآنية، قاصدًا إلى أنّ ثمّة دمجًا أو جمعًا في الكتاب بين النّظر المعتمد على مناهج البحث الدّلاليّ، والتطبيق الذي مادّتهُ المعجمُ اللغويّ للقرآن الكريم.

ونظرًا إلى تعقيد ما يسمّى علم الدّلالة *semantics* وزيادة افتقاره إلى الانسجام والتنظيم، عمد المؤلّف منذ البدء إلى إيضاح تصوّره الخاصّ لعِلْم الدّلالة، وهو يقول في هذا الشأن : " إنّ عِلْم الدّلالة كما فهمتُه دراسةٌ تحليلية للتعابير المفتاحية *Key-terms* في لغةٍ من اللّغات ابتغاء الوصول أخيرًا إلى إدراك مفهوميّ للنظرة إلى العالم *Weltanschauung* لدى النّاس الذين يستخدمون تلك اللغة أداةً، ليس فقط للتحدّث و التفكُّر، بل أيضًا لتقديم مفهومات وتفاسير للعالم الذي يحيط بهم ". وهو يرى أنّ الدّراسة الدّلالية للقرآن ستعالج الكيفية التي يرى فيها هذا الكتابُ الكريمُ بناءَ عالَم الوجود والمكوّنات الرّئيسة للعالم، وكيف يرتبط بعضُها ببعض. ويبيّن أنَّ المهمّ لتحقيق قصْده المحدّد من الكتاب هو نوعُ النظام

المفهوميّ الذي يعمل في القرآن، لا المفهومات الفرديّة متباعدةً ومنظورًا إليها في حدّ ذاتها بعيدًا عن البناء العامّ، أو البنية المتكاملة *Gestalt* التي اندمجت فيها. ويوضح أنّ التعابير المفتاحيّة التي تؤدّي وظيفة حاسمة في صياغة نظرة القرآن إلى العالم بما فيها اسمُ " الله " تعالى، ليس منها ما كان جديدًا ومبتكرًا، بل كانت كلّها تقريبًا مستخدمةً قبْل الإسلام. وعندما شرع الوحْيُ الإسلاميّ باستخدامها كان النظامُ كلّهُ، أي السّياقُ العامُّ الذي استُخدمت فيه، هو الذي صدم مشركي مكة بوصفه شيئًا غريبًا وغير مألوف وغير مقبول، تبعًا لذلك، وليس الكلمات الفردية والمفهومات نفسها. ويقول ههنا: " الكلماتُ نفسُها كانت متداولةً في القرن السّابع [الميلاديّ]، إن لم يكن ضمن الحدود الضيّقة لمجتمع مكّة التجاريّ، فعلى الأقلّ في واحدة من الدّوائر الدّينيّة في جزيرة العرب، ما جدّ هو فقط أنّه دخلت أنظمةٌ مفهوميّة مختلفة. والإسلامُ جمعَها، دمجَها جميعًا في شبكةٍ مفهوميّة جديدة تمامًا مجهولة حتّى الآن ".

ويعوّل المؤلّفُ على التمييز بين المعنى الوَضْعي أو الأصلي للألفاظ *basic*، والمعنى السّياقيّ *relational*. وتؤلّفُ الكلماتُ، كما يرى، نظامًا شديد التماسك. والنّمطُ الرّئيس لذلك النظام يحدّده عددٌ معيّن من الكلمات الشديدة الأهمّيّة. ويساعد التحليل الدّلاليّ للعناصر الوضعيّة والسّياقيّة للكلمات في رأيه على أن تُبنى من جديد، على مستوى تحليليّ، البنيةُ الكلّيةُ الثقافيّة كما عاشت حقًّا، أو تعيش، في تصوّر الناس. ويسمّي هذه البنية الكلّية " النظرة الدّلالية إلى العالم *Semantic Weltanschauung* " في ثقافة من الثقافات.

أمّا ما نوعُ هذه النظرة وكيف تُنشأ أساسًا وأيّةُ أسسٍ لابدّ منها لكي تظلّ تشكّل فلسفيًّا نظريّةً فعّالةً لطبيعة الوجود، فيوضح ذلك عندما يذكر أن ليست كلماتُ المعجم اللغوي *vocabulary* على قدر واحدٍ في تشكيل التصوّر الوجوديّ الذي يشكّل أساس المعجم. فقد تكون كلمةُ " حجر " مثلًا ذات أهمّية حقًّا في الحياة اليوميّة للمتحدّثين بالإنكليزية لكن يبدو أنّها لا تؤدّي وظيفة حاسمة في تحديد النظرة إلى العالم في اللّغة

الإنكليزيّة الحاليّة. كما أنّ كلمة " قرطاس " التي ترد في سورة الأنعام هي كلمة مهمّة جدًّا من الوجهة اللغويّة ومن وجهة التاريخ الثقافيّ للعرب، لكنّها لا تسهم إسهامًا أساسيًّا في تمييز طبيعة النظرة القرآنية إلى الكون. خلافًا لكلمة " شاعر " التي تبدو أكثر أهميةً منها بدرجات. ذلك لأنّ القرآن شديدُ التشديد على نفي أن يكون النبيُّ محمّد، عليه الصّلاة والسّلام، شاعرًا. لكنّ قيمتها في أيّة حال أقلُّ بكثير من كلمة " نبيّ ". هذه الكلماتُ التي تؤدّي وظيفة دلالية مهمّة في تشييد البنية المفهوميّة لنظرة القرآن إلى العالم يسمّيها المؤلّف " التعابير المفتاحيّة " في القرآن، كما أسلفنا. وذلك من مثل كلمات الله والإسلام والإيمان والكافر والنبّي والرّسول. ويوضح المؤلّفُ أنّ أصعب جزء من مهمّة الدّارس الدّلاليّ الذي سيدرس القرآن من وجهة نظر الدّلالة هو قبْلَ كلّ شيء عزْلُ التعابير المفتاحيّة لجملة المعجم القرآنيّ *Koranic vocabulary*. ويشكّل ما يحصل عليه من ذلك أساسَ العمل التحليليّ الذي قام به.

ويقوم عملُ المؤلّف في الكتاب على أساس تصوّر واضح لديه يذهب إلى أنّ المعجم اللغويّ، أو مجموع مفردات أيّ نصّ من النصوص أو مَتْن من المتون، يتألّف من عدد هائل من طبقات الصّلات الترابطية، أو مجالات الترابط المفهوميّ، التي يتطابق كلّ منها مع اهتمام بارز لجماعة من الجماعات في مرحلة من مراحل التاريخ، ومن هنا يلخّص هذا المعجمُ اللغويّ جانبًا معيّنًا من مُثلها العليا وطموحاتها واهتماماتها. ويقول إنّ المعجم اللغويّ المعْنيّ هنا بنيةٌ متعدّدة الطّبقات، وتُصاغ هذه الطبقات من خلال مجموعات من التعابير المفتاحيّة التي يسمّيها " حقولَ الدّلالة ". وابتغاء تحقيق ذلك انشغل المؤلّفُ بالكيفية التي تُبنى فيها " الحقول الدّلالية " المستقلّة، وكيفيّة اكتشاف الحقل الدّلاليّ وسط كلٍّ شديد التعقيد من العناصر المتشابكة. وأدخل في هذا المجال مصطلحًا تقنيًّا آخر هو " الكلمة الصميميّة *Focus – word* ". وعنى بها تعبيرًا مفتاحيًّا هامًّا جدًّا يشير إلى، ويحدّد إطارَ، مجالٍ مفهوميّ مستقلّ ومتميّز نسبيًّا، أي " حقل دلاليّ " ضمن الكلّ الواسع للمعجم اللغويّ *Vocabulary*. ويَعُدّ

من الكلمات الصميميّة في المعجم اللغويّ القرآنيّ كلمةَ " إيمان "، ويوضح أنّ هذه الكلمة تحكم حقلًا دلاليًّا خاصًّا بها. ويقول إنّنا متى اعتددنا كلمة ما صميميّة بدأنا نرى عددًا معيّنًا من الكلمات الأُخَر المهمّة، الكلمات المفتاحيّة، يتجمّع حولها بوصفها النواةَ المفهوميّة *the conceptual nucleus* أو نقطة البؤرة، مشكِّلةً معًا مجالًا مفهوميًّا دالًّا ضمن المعجم اللغويّ الشامل للقرآن. ثمّ يتحدّث المؤلّفُ عن طبيعة الكلمات الصّميميّة والمفتاحيّة، ويشير إلى أنّ الكلمة الصميميّة في حقل دلاليّ معيّن قد تكون كلمةً مفتاحيّة في حقل آخر، والعكسُ صحيح أيضًا؛ فقد تكون الكلمةُ المفتاحية في حقل دلاليّ ما كلمةً صميمية في حقل آخر، وتتجمّع حولها مجموعةٌ من الكلمات المفتاحيّة. فكلمة " الله " مثلًا تظهر في الحقل الدّلالي لـ " الإيمان " كلمةً مفتاحية إلى جانب كلمات أُخَر تتركّز حول الكلمة الصميميّة " إيمان "؛ لأنّ مدلولها في هذا السّياق المحدّد هو مَنْ يقع عليه فعْلُ " الإيمان "، فالإيمان على الحقيقة هو إيمانٌ بالله. وهناك اعتبارات أخَر مختلفة تحتّم النظر إلى كلمة " الله " على أنّها كلمة صميميّة مهمّة تجمع حولَها مجموعةً من الكلمات المفتاحيّة تشتمل على " الإيمان " نفسه. ويذهب المؤلّفُ إلى أنّ كلمة " الله " هي أسمى كلمة صميميّة في المعجم اللغويّ للقرآن، مهيمنة على الميدان كلّه. وليس هذا سوى التجلّي الدّلاليّ لما عناه عندما قال إنّ عالمَ القرآن مرتكزٌ أساسًا على الله *theocentric*.

ويتمتّع المؤلّفُ بقدرة تنظيريّة عالية، تتجلّى في مواقف عملية متعدّدة تتراءى لقارئ الكتاب. ومن ذلك مثلًا أنّه يشير إلى مظهرين للكلمة، مظهر لغويّ ومظهر مفهوميّ. وبرغم عدم إنكاره وجود مفهومات سابقة للّغة *pre – linguistic concepts* فإنّه لا يهتمّ بها. ويوضح للقارئ أنّه متى استخدم مصطلح " مفهوم " في كتابه، دلّ بذلك على مفهومٍ له كلمة محدّدة. وعمّم هذه القاعدة فأكّد أنّ هذا الذي قاله هنا ينطبق على الهيكل الكلّي المنظّم للمفهومات. ومن هنا فإنّ شبكة العلاقات المعقّدة نفسها هي في جانبها اللغويّ معجمٌ لغويّ

a vocabulary وفي جانبها المفهوميّ هي نظرةٌ إلى العالَم *Weltanschauung*. وقد تمثّل عملُه كلّه في محاولة تبيّن نظرة القرآن إلى العالَم من جملة المعجم اللغويّ للقرآن. وابتغاء الوصول إلى هدفه هذا حدّد مبدأ انطلق منه، وهو أنّ كلّ منظومة مفهوميّة *system* حقيقية لابدّ من أن تمتلك مبدأ نموذجيًا تُؤسَّس عليه، ولأنّ الأمر كذلك افترض في دراسته أنْ تؤسَّس المنظومةُ الكلّية للمفهومات القرآنيّة المشتملة في داخلها على كلّ طبقات الاتصال الترابطيّ، على نمطٍ مميَّز للفِكْر القرآني، أي يجعل هذا الفكرَ مختلفًا جوهريًا عن كلّ منظومات المفهومات غير القرآنية. أي إنّ هناك خطة أساسيّة وأسلوبًا محدّدًا وصِفةً بنائية مميَّزة لكلّ منظومة مفهوميّة. ورأى أنّ تحديد هذه الصّفة البنائية المميزة التي تحدّد طبيعة المنظومة القرآنية الكاملة وآليّتها الفاعلة، هي الغايةُ النهائية للدّارس الدّلاليّ للقرآن. والنجاحُ في هذا التحديد هو السبيل الوحيد للنجاح في إظهار النظرةِ إلى العالـم في القرآن، أي، من الوجهة الفلسفية، طبيعةِ الوجود كما يراه القرآن. ويعترف بصعوبة هذه المهمّة، ويبيّن أنّ دراسته مجرّد خطوة أولى ومتواضعة جدًّا في اتجاه هذا الهدف النهائيّ.

وقد مضى المؤلّفُ في الفصول اللّاحقة في تطبيق منهجيته التي حدّدها في الفصل الأوّل فتحدّث في الفصل الثاني عن التعابير المفتاحية القرآنية في التاريخ، مستخدمًا مصطلحَي الدّرس الدّلالي التّزامنيّ *synchronic* والتّعاقبيّ *diachronic*. ويصل المؤلّف هنا إلى استنتاج أنّه في المنظومة القرآنية لا يوجد أيّ حقل دلاليّ غير مرتبط بـ " الله" سبحانه، وغير محكوم بمفهومه الأساسيّ.. وهذا ما جعل الدّارسين الدّلاليّين يذهبون إلى القول إنّ عالم القرآن مرتكزٌ أساسًا على الله *theocentric*، ولم يكن الأمرُ كذلك في الجاهلية. ويحدّثنا المؤلّفُ هنا عن أمرٍ غاية في الأهميّة في تاريخ الثقافة الإسلاميّة الذي أعقب نزولَ القرآن، فيقول إنّه بلغ من سلطان القرآن أنْ جعل كلَّ منظومة من منظومات الفكر الإسلاميّ مضطرّةً إلى اللجوء إلى المعجم اللغويّ القرآنيّ للحصول على عناصرها المادّية. ويمثّل لذلك بمنظومات عِلْم الكلام

والفلسفة والتصوّف التي أفادت من المادّة اللغوية القرآنية في تعابيرها المفتاحية والصميمية.

ويؤلّف الفصلُ الثالث الموضوع الدّقيق للكتاب، أي البنية الأساسية لنظرة القرآن إلى العالم، وههنا يسعى المؤلّفُ إلى تكوين فكرة عامّة عن المخطّط المفهوميّ لنظرة القرآن إلى العالَم من خلال دراسة تحليلية ومنظّمة للكلمات الأكثر أهمّية التي تبدو تؤدّي وظيفة حاسمة في تمييز الفكرة الغالبة التي تتخلّل جملة الفكر القرآنيّ وتنفذ فيه وتغلب عليه. وابتغاء تحقيق هذا الهدف يرى المؤلّفُ أنّه كان عليه في البدء أن يقرأ القرآنَ من دون أيّ تصوّر قبْليّ. أي إنّ عليه أن لا يحاول أن يقرأ في القرآن الفِكَر التي طوّرها وأحكمها المفكّرون المسلمون في الأزمنة التي تلت نزول القرآن، بل عليه أن يحاول فهمَ بنية تصوّر العالَم في القرآن في صورته الأصلية، أي كما قرأه وفهمه صحابةُ النبيّ عليه الصلاة والسلام وأتباعُه المباشرون. ويخلص المؤلّفُ إلى انطباع أساسيّ وغالب في هذا الشأن، وهو أنّ هذا القرآن منظومة كبيرة متعدّدة الطبقات معتمدة على عدد من الأضداد المفهوميّة الأساسيّة التي يؤلّف كلّ منها حقلًا دلاليًّا محدّدًا. والقرآنُ كما انتهى إلى فهمه وتأمّله، عالَمٌ يسوده جوّ كثيف من الانشداد والتوتّر الرّوحيّ. ويقول إنّنا في القرآن أمام " دراما " روحية حادّة تتقدّم. ودائمًا لا تحدث " الدّراما " إلا حيث يوجد تضادّ قويّ بين الممثّلين أو الأبطال الرّئيسين. ويخلص من ذلك إلى أن نظرة القرآن إلى العالم من الوجهة الدّلالية قابلةٌ لأن تمثّل في صورة منظومة *a system* مبنيّة على مبدأ التضادّ المفهوميّ. ثمّ يتحدّث عن التضادّ الأوّل والأهمّ في هذه المنظومة، بين الله تعالى والإنسان. وهذا التضادُّ تنشئه أربعةُ أضرب مختلفة للعلاقة بين الله والإنسان :

١ - علاقة وجوديّة،

٢ - علاقة اتّصالية،

٣ - علاقة الرّبّ - العبد،

٤ - علاقة أخلاقية.

ويرى أنّ هذه العلاقات متى رُسِّخت بين الله، سبحانه، والإنسان ولّدت جماعةً خاصّة من الرّجال الذين يعترفون بها ويختارون الجانب الإيجابيّ من المسألة أساسًا لنظرتهم إلى الحياة والوجود، ممّا أنشأ في تاريخ الإسلام " الأمّةَ المسلمة ". وتتمثّل الاستجابة الإيجابيّة في العلاقة الوجوديّة في اعترافهم بـ " الله " خالقًا لهم وموجِدًا ومعتنيًا بمصيرهم. أمّا الاستجابة الإيجابيّة في علاقة الاتصال فتتمثّل في استجابة الإنسان استجابة راضيةً مخلصةً للنّداء الإلهيّ واتباع هدايته وتوجيهه إلى طريق النجاة. وأمّا في علاقة الرّبّ - العبد فتعني الاستجابةُ الإيجابيةُ أن يطرد الإنسانُ عن نفسه بقايا الجاهلية السّابقة ويلجأ إلى الله " سيّده " كما يليق حقًّا بالعبد. وتعني العلاقةُ الأخيرة أن يعبّر عن الشكْر لفضل الله عليه وأن يخشى عقابه. ثمّ يتحدّث المؤلّف عن التضادّ المفهوميّ الثّاني : الغيب والشهادة. ويوضح أنّ الرّؤية القرآنية تقسم العالم الحاضر الذي يحيا فيه الإنسانُ إلى نصفين، عالَم الغيب وعالَم الشهادة.

ويخصّص الفصلَ الرّابع للكلمة الصميمية في المعجم اللغويّ القرآنيّ : الله. ويبيّن أنّ النظرة إلى العالَم في القرآن مرتكزة على " الله "، سبحانه، أساسًا. ويكون طبيعيًّا، والحال كذلك، أنّه في المنظومة القرآنية يحكم مفهومُ " الله " الكلَّ من علٍ، ويترك تأثيرًا عميقًا في البنية الدّلالية للكلمات المفتاحيّة جميعًا. ولأهمّية فهم الكيفية التي يُبنى فيها هذا المفهومُ دلاليًّا خصّص المؤلّفُ هذا الفصل لتحليل مفصّل نسبيًّا لهذا المفهوم، وجعل ذلك مدخلًا إلى دراسة المسألة الأساسيّة لديه، مسألة العلاقة الرّباعيّة بين الله تعالى والإنسان. ويتحدّث المؤلّفُ هنا عن تطوّر المعنى " السّياقيّ " لكلمة " الله " بين عرب الجاهلية، ويميّز بين ثلاث حالات مختلفة :

١ - المفهوم الوثني لله.

٢ - مفهوم اليهود والنصارى لهذه الكلمة في العصر الجاهلي.

٣ - استخدام العرب الوثنيّين للمفهوم الكِتابيّ لـ " الله " خاصّة عندما يمدحُ شاعر

بدويّ مَلِكًا نصرانيًا. ويضيف إلى الحالات الثلاث السّابقة حالةً أخرى خاصة جدًا، هو مفهومُ الله لدى مَنْ عُرفوا باسْم " الحُنفاء ". وقد ظلّت هذه الحالةُ مستقلّةً ومتعالية نسبيًا عن الأخريات إلى أن ظهر الإسلامُ فأتى بها على نحو مفاجئ إلى ضوء التاريخ المتألّق.

ثم كان الفصلُ الخامس من الكتاب محلًّا لمناقشة العلاقة الوجوديّة بين الله والإنسان، وقد ناقش فيه المؤلّفُ محورَيْن مهمّين يدوران في فلك هذه العلاقة، وهما خلْقُ الله الإنسانَ من عدَم، وقدَرُ الإنسان. ويعقد المؤلّف هنا مقارنة رائعة بين النظرة الجاهليّة إلى العالَم، والنظرة القرآنية. فالنظرةُ الجاهليّةُ نظرةٌ كئيبة جدًّا إلى الحياة، إذ تُتصوَّرُ الحياة كلُّها سلسلةً من الفواجع التي لا يحكمها القانون الطبيعيّ للنماء والبِلى، بل الإرادة الغامضة لكائن مظلم أعمى شبه شخصيّ، لا منجاة من قبضته القويّة. أمّا عالَمُ القرآن فيقدِّم صورةً مختلفة تمامًا للشرط الإنسانيّ. إذ على حين غِرّة تصحو السّماء ويتبدّد الظّلام، وفي موضع المعنى المأساويّ للحياة يظهر مشهدٌ لألاء جديد للحياة الخالدة. والاختلافُ بين النظرتين إلى العالَم في هذا الشأن شبيهٌ تمامًا بالاختلاف بين الليّل والنهار. وهكذا فإنّه في المنظومة الجاهليّة القديمة، يكون العملُ الخَلْقي لـ " الله " تعالى هو في الوقت نفسه البدايةَ والنهاية لتدخُّل الله في شؤون الإنسان. " اللهُ " من حيث المبدأ لا يعبأ بمَنْ أتى بهم إلى الوجود، كحال أبٍ غير مبالٍ لا يعبأ بأولاده، المهمّة كلّها تُنجز بوساطة كائن آخَر يسمّى " الدهر ".

أمّا في المنظومة المفهوميّة الإسلاميّة فالأمرُ على العكس من ذلك، فالخَلْقُ يحدِّد فقط بدايةَ الهيمنة الإلهية على المخلوقات. وشؤونُ الإنسان كلّها، حتّى أدقُّ تفاصيل الحياة وأكثرُها أهمّية في الظاهر، تحت الاطّلاع الصّارم والمراقبة الدقيقة لحضرة " الله " سبحانه. والأكثرُ اهمّيةً في هذا الشأن أنّ " الله " في القرآن هو " الله " ذو العَدْل الذي لا يظلم أبدًا. ولا شأن للدّهر، ولا لمكائده الأكثر خفاءً.

وجاء الفصْلُ السادس من الكتاب ليعالج العلاقةَ الثانية، الاتصالية، بين الله سبحانه والإنسان في ضرب الاتصال غير اللغويّ. وههنا يفصِّل المؤلّفُ القولَ في نوعين من علاقة الله سبحانه بالإنسان، هما : آياتُ الله، وهدى الله. ويفرّق المؤلّفُ بين الاثنين تفريقًا دقيقًا. فالآيات موجودة في كلّ شيء، والإنسانُ يستطيع أن يراها، لكنّ اختيار الاهتداء أو الضّلال راجعٌ إلى مشيئة الله. وصحيحٌ أنّه يوجد في القرآن قولُ الله سبحانه : " مَنْ شاءَ فليؤمنْ ومَنْ شاء فليكفر " (الكهف الآية ٢٩)، لكنّ الصّورة النهائية محكومةٌ بمشيئة مَنْ له مُلْكُ السّماوات والأرض ومَنْ فيهنّ " مَنْ يشأ اللهُ يضلِلْهُ ومَنْ يشأ يجعَلْه على صراط مستقيم " (الأنعام، الآية ٣٩).

ويناقش المسألةَ بقدر من التفصيل، فيبيّن أنّه في المفهوم الأوّل أو المنظومة الأولى، يستجيب الإنسانُ لهدى الله إمّا بالاهتداء وإمّا بالضّلال. أمّا في المفهوم الثاني، أو المنظومة الثانية، فيستجيب الإنسانُ لهدى الله بالاهتداء، ويستجيب للضلال بالضّلال، حسب التقدير الإلهيّ. ويختم الفصلَ بالحديث عن العبادة بوصفها أداةً لاتصال العبد بربّه.

وفي الفصلِ السّابع، وهو أطولُ فصول الكتاب، يتحدّث المؤلّفُ عن العلاقة الاتصالية بين الله والإنسان في نوع الاتصال اللغويّ. ويدير حديثه هنا حولَ جملة محاور :

١ - كلام الله.

٢ - المعنى الأصليّ لكلمة وَحْي.

٣ - البنية الدّلالية للوَحْي.

٤ - الوَحْي في اللغة العربية.

٥ - الدّعاء.

وواضحٌ هنا أنّ المؤلّف يتحدّث عن اتّصالٍ لغويّ بين الله تعالى والإنسان في اتجاهين : من حضرة الله إلى الإنسان بوساطة كلام الله والوَحْي، ومن الإنسان إلى الله بوساطة الدّعاء.

وقد ناقش المؤلّفُ القضايا المعالجة في هذا الفصل بقدر كبير من التفصيل والعمق، وخلص إلى نتائج مهمّة جدًّا في طبيعة استجابة الإنسان العربيّ لمراد ربّه سبحانه، وفي طبيعة الكلام القرآنيّ المصوغ ببيان عربيّ.

ويجيء الفصلُ الثامنُ ليحتضن حديثَ المؤلّف عن الجاهلية والإسلام، وقد عالج فيه الجانب الثالث من علاقة الله بالإنسان، وهي علاقةُ الرّبّ - العبد. ويبيّن أنّ تصوّر " الله " ربًّا لم يكن مجهولًا لدى عرب الجاهلية، وفارقُ ما بين الجاهلية والإسلام في هذا الشّأن أنّه في الأزمنة الجاهلية لم يكن " الله " الرّبَّ الوحيد المطلق، بل كان إلى جانبه أرباب كثيرون وربّات كثيرات. أمّا الإسلامُ فقد أقرّ بـ " الله " لأوّل مرّة الحاكمَ المطلَق، الرّبَّ الأوحد المطلق للعالم كلّه. وقد نشأ عن هذا التصوّر أن فُهِم الإسلام بمعنى التسليم التامّ لهذا الرّبّ العظيم. وقد ناقش المؤلّفُ في هذا الفصل ثنائيًّا في غاية الأهمّيّة في تحديد نظرة القرآن إلى العالَم هو ثنائي : الجهل - الحِلْم. وفيه يبيّن باستفاضة ما طرأ على هذين المفهومين من تغيّر بين الجاهلية والإسلام. فالجهلُ في الجاهليّة سلوكٌ بشريّ موجَّهٌ من الإنسان إلى أخيه الإنسان، أمّا في القرآن فيغدو موجَّهًا إلى الله تعالى. ويفسّر القرآنُ موقفَ العداء الذي أظهره المشركون العرب من هُدى الله بمنطق الشبكة المفهوميّة للجهل. وقد حدث تغيّر جذريّ في بنية الجهل بين الجاهلية والإسلام، إذ لا يعود الجهلُ في التصوّر القرآنيّ " أفقيًّا "، أي صلةً بشريّة، بل صلةً بين الله والإنسان. إذ يتّخذ المشركون العربُ موقفَ الجهل من الله تعالى، وهذا في المنظور القرآنيّ تواقحٌ منهم، فالإنسانُ أساسًا " عَبْدٌ "، وما ينبغي له أن يكون غيرَ ذلك. ولا بدّ إذًا من طرْد الجَهْل من جناب الرّبّ العظيم، ولن يبقى إلّا المفهومُ الضدُّ لهذا : الحِلْم. ولأنّ الحِلْم من العَبْد إلى الرّبّ عصيٌّ على القبول من الوجهة الخُلقية، لا بدّ أن يتحوّل الحِلْمُ إلى الخضوع التّامّ، أي الإسلام. وعلى المؤمن الحقّ، أي العبد الحقّ، أن يتخطّى كثيرًا درجة الحِلْم، باتّجاه التواضع والتذلّل أمام الله. كلُّ إحساسٍ بالاستغناء والقدرة ينبغي أن يُتجاهَل، والخضوعُ

التامُّ هو المطلوبُ منه. لكنّه عندما يصل التواضع إلى هذه الدّرجة، لا يعود حِلْمًا بل هو إسلام. فكان مفهومُ الإسلام من هذه الوجهة تعديلًا جذريًّا لمفهوم الحِلْم، تعديلًا فرضته حقيقةُ أنّ مَنْ واجه الإنسانَ عند ظهور الإسلام لم يعد إنسانًا من الناس، بل ربّه العظيم. ويُلحق المؤلّفُ بهذا الفصل حديثًا طويلًا في مسألة تصوّر الدّين ضرْبًا من الطّاعة.

الفصلُ التاسعُ الأخيرُ يعقده المؤلّفُ للحديث عن العلاقة الرّابعة بين الله والإنسان: العلاقة الأخلاقية. وتنهض معالجةُ المؤلّف في هذا الفصل على فكرةٍ تبدو مستقرّةً لديه هي أنّ أحد الملامح الجليّة جدًّا للفِكْر الدّيني الذي نشأ في العالَم السّاميّ *Semitic*، أي اليهوديّة أو النصرانية أو الإسلام، هو أنّ مفهوم " الله " أخلاقيّ أساسًا. أي إنّ الله سبحانه لأنّه أخلاقيّ أساسًا، يعامل الإنسانَ بطريقة أخلاقية، أي بوصفه اللهَ ذا العَدْل والخير، ويُنتظَر من الإنسان أن يستجيب لهذه المبادرة الإلهية أيضًا بطريقة أخلاقية.

والله سبحانه يتجلّى للخلق في نوعين مختلفين من التجلّي : اللهُ ذو الرّحمة، واللهُ ذو الانتقام، أو اللهُ ذو الفضل والله ذو العَدْل. واللهُ سبحانه يعاملُ الإنسان بطريقة غاية في الرحمة والفضل واللّطف في صورة الآيات المنزلة. وهذه الحقيقةُ تحدّد الاستجابة الصحيحة الوحيدة المنتظرة من بني البشر، وهو الشّكر. ولا يكون الشّكرُ إلّا بعد فهم الآيات. وهكذا لأوّل مرّة في تاريخ الفِكر بين العرب يغدو الشكرُ " مفهومًا دينيًّا "، وتكون المسافةُ قريبة جدًّا من الشكر إلى الإيمان. وضدُّ الشكْر هو " الكفرُ "، الذي يعني عدمَ الاعتراف بالجميل، أو الجحود. وهكذا يأخذ مفهومُ " الكفر " الذي لا علاقة له قبْل الإسلام البتّة بالدّين، مغزى دَينيًّا في المنظومة القرآنية. وإذا كان عربُ الجاهلية اعتادوا على أن يعيشوا وفق القاعدة الأخلاقية العليا : "شُكْر النعمة "، فقد تبنّى القرآنُ هذه البنية كما هي وارتقى بها إلى مستوى دينيّ. النعمةُ في هذه الحال هي الفضلُ الإلهيّ الذي يستجيب له الإنسانُ إمّا على نحو صحيح بـ : " الشّكْر "، وإمّا على نحو خاطئ بـ " الكفر ". ويتطوّر مفهومُ الشّكر هنا بسهولة إلى

مفهوم " الإيمان ". وعلى نحو مماثل، يتحوّل الكفرُ، فاقدًا دلالته الأصلية المتمثلة بـ " عدَم الاعتراف بالجميل "، إلى مفهوم " عدَم الإيمان "، وهكذا يغدو مضادًّا مفهوميًّا مباشرًا لـ " الإيمان "، كما يغدو ذلك جليًّا في قول المولى سبحانه : " كيف يهدي اللهُ قومًا كفروا بعد إيمانهم " (آل عمران، الآية ٨٦). أمّا لِـمَنْ يتّخذون موقفَ الكفر بدلًا من الشكر أو الإيمان، ولمنْ يرفضون الخضوع لله ولمنْ يغفلون تمامًا عن الاستجابة الصحيحة، فيظهر الله تعالى التجلّيَ الآخَر، تجلّي العدْل الصّارم والأَخْذ الشديد. والنقطةُ المحوريّة لهذا كلّه هي الفكرةُ الأُخرويّة " يوم الحساب ". وصورةُ هذا اليوم الحاسم لا بدّ من أن تمثُل دائمًا أمام أعين الناس على نحو يقودهم إلى الجدّيّة المطلقة، بدلًا من الطيش والغفلة في الحياة. وهذه الجدّيّة، كما يقول، قويّة جدًّا في المرحلة المكّيّة، وقد تبلورت في مفهوم التقوى، بالمعنى الأصليّ لها، أي خشية العقاب الإلهيّ في الآخرة.

ويقارن المؤلّفُ بين الدّلالة الجاهليّة للفعل " اتّقى " والدّلالة القرآنية، ويلاحظ أنّه بتقدّم الزّمن يضعف ارتباط التقوى بـ " الآخرة "، وتصبح مرادفةً لـ " الورَع "، ويغدو " المتّقي " مرادفًا لـ " المؤمن الورع " في مقابل " الكافر ".

وفي نهاية الفصل يقف المؤلّفُ عند ثنائيّين مفهوميّين واضحين في القرآن هما : الوَعْد والوعيد، والبشارة والنِّذارة. وفي مناقشة كلّ ثنائيّ يعمد المؤلّفُ إلى المقارنة بين ما كان عليه الأمرُ في الجاهليّة وما آل إليه في الإسلام.

هذه هي الفِكَر الأساسيّة في الكتاب، الذي زوّده المؤلّف برسوم إيضاحيّة بيانية، توضح تمامًا ما قصد إليه. ولا يمكن القارئَ المتأمّلَ المنصف إلّا أن يوافق المؤلّفَ على جمهرة الفكَر التي عرض لها، والنتائج التي انتهى إليها. باستثناء أمور قليلة جدًّا، منها مثلًا أنّه لا يرى في العربيّة فضلًا وتميّزًا من جهة كونها لغةً من اللّغات ويقول في مبحث " الوحي في اللغة العربيّة " من الفصل السابع : " تقوم النظرة القرآنية إلى هذه المسألة على الوعي الثقافيّ

الواضح جدًّا لحقيقة أنّ كلّ أمّة لها لغتُها، وأنّ العربيّة لغةُ العرب، وهي بهذه الوظيفة واحدةٌ فقط من لغات كثيرة. وإذا اختار الله تعالى هذه اللغةَ فإنّ ذلك لم يكن بسبب قيمتها الحقيقيّة من حيث هي لغةٌ، بل فقط بسبب فائدتها ونفعها، أي بسبب أنّ الرّسالة كانت موجّهةً أوّلًا إلى المتكلّمين بالعربيّة. ونرى القرآنَ نفسَه يعلن المرّةَ تلو المرّة أنّ هذا الكتاب أُنزِل بالعربيّة فقط لتسهيل الفهم " إنّا أنزلناه قرآنًا عربيًّا لعلّكم تعقلون " (يوسف، الآية ٢).

واعتراضُنا على عدم إعطاء العربيّة أيّةَ قيمة من حيث هي لغةٌ، مصدرُه إدراكُنا أنّ العربيّة قادرةٌ على الإبانة عن مراد الله سبحانه أكثر من غيرها من اللغات بما توافر لها من وفرة في المفردات المعبرّة عن الشيء الواحد في أوضاعه وأشكاله وخاصّياته المختلفة، وبما انطوت عليه من صِيَغ صرفيّة معبّرة، وبما تدلّ عليه أوضاعُها التركيبيّة من دلالات، وبما يوفّره جرْسُ ألفاظها من تماثلات صوتيّة تساعد في إبهاج السّامع وإيقاظ ملكاته الإدراكية لتحصيل أكبر قدر من الطاقة الدّلاليّة. وما لا ينبغي إغفالُه البتّة في السّياق الذي نحن فيه أنّ هذه المادّة، مادة ع ر ب، فيما يبدو تفيد البيانَ والوضوح، يقول الرّاغبُ الأصفهانيّ في المفردات :

" والعربيُّ المفصِحُ، والإعرابُ البيانُ، يقال : أعربَ عن نفسه.. والعربيُّ: الفصيحُ البيِّنُ من الكلام، قال : قرآنًا عربيًّا ". وإذا كان الأمرُ كذلك، فالعربيّة إذًا هي اللغةُ الأكثر كشفًا للمعاني والأكثر فصاحةً وبيانًا، وينشأ عن ذلك أنها ذاتُ فضلٍ وتفوّق من حيث هي لغةٌ معبِّرة أكثر من غيرها. ولا يتوقّف فضلُها، فيما نرى، عند إفادتها في التعبير عن المعاني عند متكلّميها من العرب، بل هي فيما يبدو لنا أعربُ اللغاتِ وأفصحُها وأبينُها عن المعاني الدّقيقة والعميقة. ولا يأذن لنا المقامُ بالزّيادة في هذا المجال.

ويبقى أن نشير هنا إلى أمرين : المؤلّف والطبّعة التي اعتمدناها في الترجمة. أمّا المؤلّفُ فهو الدكتور في الآداب توشيهيكو إيزوتسو *Toshihiko Izutsu*، وكان أستاذًا " برفسور " في معهد الدراسات الثقافية واللغوية من جامعة كيو *Keio University* اليابانية، ومقرّها في

مدينة طوكيو، الحاضرة اليابانية.

والأستاذ إيزوتسو لامعٌ جدًّا في الدّراسات المهتمّة بالقرآن والثقافة الإسلامية. وقد لاحظتُ أنّ عددًا من الدّارسين الكبار للإسلام والثقافة الإسلاميّة من أهل الغرب يرجعون إلى مؤلّفاته ويفيدون من تبصّراته. وهو في كتابه الذي نقدّم لترجمته الآن يحيل إلى كتاب آخر له يبدو مهمًّا في فهم البنية المفهومية للقرآن الكريم، ويحمل عنوان :

The Structure of the Ethical Terms in the Koran.

ويبدي الأستاذ إيزوتسو اقتدارًا كبيرًا في فهم القرآن الكريم والشعر العربيّ في كتابه الذي بين أيدينا، كما تنمّ تأمّلاتُه على إلمام كبير بتاريخ الثقافة الإسلامية منذ نشأتها الأولى إلى عصور ازدهارها ونمائها. ويستشعر قارئ كتابه رصانته الكبيرة واتّزانه واحترامه الكبير لكتاب الله سبحانه، وللمفهومات القرآنية.

وأمّا الكتابُ الذي هذه مقدّمة ترجمته العربيّة فقد أنشأه الأستاذ إيزوتسو بالإنكليزيّة وحمل عنوان :

GOD AND MAN IN THE KORAN
Semantics of the Koranic Weltanschauung

وقد صدر عن معهد كيو للدراسات الثقافية واللغوية في طوكيو سنة ١٩٦٤ م. وقد ألّفه الأستاذ إيزوتسو بلغة إنكليزية جميلة إلى حدّ كبير، ولم أجد صعوبة كبيرة في ترجمته إلى العربيّة، بمَنّ الله سبحانه وفضْله. ويستلزم الاعترافُ بالجميل الإشارةَ إلى أنّ الصديق النبيه والباحث الشابّ الجادّ الدكتور عبد الرّحمن حللي، المدرّس في كلّية الشريعة من جامعة دمشق، هو صاحب الفضل في لفت انتباهي إلى قيمة الكتاب لدارسي القرآن الكريم لغةً وفِكْرًا ومفهوماتٍ كبرى، فأحسن الله سبحانه له المثوبة.

والحقيقةُ أنّني سعدتُ بصحبة هذا الكتاب على امتداد خريف سنة ٢٠٠٥ م، وكان عليّ أن أردّد مع شيخي وسيّدي جلال الدّين الرّوميّ :

" فمن جِوار الطالبين تصير طالبًا، وتحت ظلالِ الغالبين تصير غالبًا "

(المثنوي جـ ٣، البيت ١٤٤٨)

والحمدُ لله في البدء وفي الوسط وفي النهاية، وحيثُ لا بدء ولا وسط ولا نهاية.

الدوحة، في عصر يوم الجمعة الحادي والعشرين من ذي العقدة ١٤٢٦ هـ
الثالث والعشرين من كانون الأول ٢٠٠٥ م

و ((إنّي عبدُ الله))

عيسى بن علي بن عيسى العاكوب

تقديمُ المؤلف

أساسُ العمل الذي بين أيدينا سلسلةٌ من المحاضرات ألقيتُها في معهد الدّراسات الإسلاميّة في جامعة مكجل *McGill University* في مونتريال، في الرّبيع من عامي ١٩٦٢ و ١٩٦٣م استجابةً لرغبة الدكتور *Wilfred Cantwell Smith*، مدير المعهد إذ ذاك. وأودُّ في البدء التّعبيرَ عن آيات شكري القَلْبيّ له لإعطائه إيّاي الفرصةَ والتّشجيع لكي أجمع في عمل واحد نتائجَ سنين عديدة من الجُهْد في المسائل المتصلة بمنهجية الدّرْس الدّلاليّ *semantical methodology* وتلك المتّصلة بالنظرة القرآنيّة إلى العالم *Koranic Weltanschauung* منظورًا إليها من وجهة نظر علم دلالات الألفاظ وتطوّرها *semantics*.

ولم يُعَدْ نَسْخُ المحاضرات هنا على غرار ما أُلقيت في الأصل بل وسّعتُها على نحو ملحوظٍ ورتّبتُ المادّةَ ترتيبًا مختلفًا. وكان حاديّ في هذا الصّنيع الأملَ في أن أظلّ قادرًا على الإسهام بشيء جديد في سبيل فَهْم أفضل لرسالة القرآن لدى أهل عصره الأوّل ولدينا نحن كذلك، هذا برغم أنّ عددًا كبيرًا من العلماء الأكفياء كانوا قد درسوا قبْلُ القرآن من نواح مختلفة.

ويبقى أن أعبّر عن عِرْفان الجميل لكلّ أولئك الذي ساعدوني على أنحاء مختلفة في جَعْل إخراج هذا الكتاب أمرًا ممكنًا أوّلًا، لمؤسّسة روكفلر، قسم الإنسانيات، الذين بفضلهم ورعايتهم الحميميّة استطعتُ أن أباشر رحلةً دراسيّة امتدّت لسنتين في العالَم الإسلاميّ (١٩٥٩ -١٩٦١ م)؛ وثانيًا، لكلّ أولئك الذين حضروا حَلَقاتي النقاشية في المعهد في كندا وأسهموا في جَعْلي أوضحُ فِكْرتي بأسئلتهم المثيرة وتعليقاتهم القيّمة؛ وأخيرًا وبالقدر نفسه، للأستاذ نوبوهيرو متسوموتو *Nobuhiro Matsumoto*، الذي يدين هذا العملُ

لتوجيهه وتعاطفه المتّصل بما يعزّ عليَّ التعبيرُ عنه.

وقد قرأ زميلي السيّد *Takao Suzuki* مخطوطَ الكتاب وقدّم عددًا من الاقتراحات القيّمة، وقد ساعدني أيضًا في قراءة التجربة الطباعيّة.

وإنّه لواجبٌ محبّبٌ عليّ أيضًا الإقرارُ بالدَّين العظيم للدكتور *Shohei Takamura*، رئيس جامعة كيُو *Keio University* للإعانة المالية التي قدّمتها الجامعة بنُبْلٍ (وَقْف فوكوزاوا للارتقاء بالتعليم والدّرس) في سبيل نشر هذا الكتاب.

طوكيو، أيلول ١٩٦٣ م

ت. إيزوتسو

الفصلُ الأوّلُ
الدّرْسُ الدّلاليّ والقرآن

١. الدّرْسُ الدّلاليّ للقرآن :

هذا الكتابُ الذي يحمل فعليًّا عنوان " اللهُ والإنسان في القرآن " يمكن أيضًا على نحو أكثر عمومًا أن يكون قد حَمَل العنوان : "الدّرس الدلاليّ للقرآن". وكنتُ قد فعلتُ ذلك باستعدادٍ كبير لولا حقيقةُ أنّ الشّطر الرئيس من الدّراسة التي بين أيدينا مهتمٌّ حَصْرًا تقريبًا بمسألة الصّلة الشخصية بين الله والإنسان في نظرة القرآن إلى العالَم ومركّزٌ حولَ هذا الموضوع المحدّد. وسيحظى العنوانُ البديلُ بمزيّة أنّه يُظهِر منذ البدء النّقطتين الخاصّتين للتأكيد اللّتَينِ تميّزان هذه الدّراسة على الجملة : الدّرس الدّلاليّ من جهة، والقرآن من جهة أخرى.

ويمكن القولُ على الحقيقة إنّ المسألتين كلتيهما مُهمّتان على نحو متساوٍ للهدف الخاصّ الذي قصدتْ إليه هذه الدّراسةُ ؛ وإذا ما كان علينا أن نهمل أيًّا منهما فإنّ العمل في جملته سيفقد حالًا مغزاه. لأنّ ما هو على قدر كبير من الأهمّية هنا ليس الأوّلَ منهما ولا الآخَر منفصِلًا كلٌّ منهما عن صاحبه، بل المهمُّ هو هذا الجمعُ نفسُه. ويقترح الجَمْعُ أنّنا سنتناول جانبًا محدَّدًا من القرآن من وجهة نظر أكثر دقّةً وخصوصيّة. وعلينا أن نتذكّر أنّ القرآنَ قابلٌ لأَن يُتناوَل من وجهات نظر مختلفة كثيرة، ميدانُها عِلْمُ الكلام، أو الفلسفة، أو عِلْمُ الاجتماع، أو النّحوْ، أو عِلْمُ التّفسير، إلخ، ويقدّمُ القرآنُ عددًا من المظاهر المتنوّعة و المتساوية في الأهمّية أيضًا. وهكذا يكون أساسيًّا تمامًا أنّ علينا أن نظفر منذ البداية الأولى بأوضح فكرة ممكنة عن ارتباط المنهجيّة القائمة على علم الدّلالة *Semantic methodology* بالدّراسات القرآنية، وأن

نرى ما إذا كان ثمّة أيّةُ مزيّة حقيقيّة في تناول الكتاب المقدَّس في الإسلام من هذه الزّاوية المحدّدة الدّقيقة.

وسيوحي العنوانُ "الدّرسُ الدّلاليّ للقرآن" أولًا بأنّ العملَ سيتمثّل أساسًا في تطبيقنا منهجَ التحليل الدّلاليّ أو المفهوميّ على مادةٍ يقدّمُها المعجمُ اللغويّ في القرآن. وسيوحي هذا أيضًا بأنّه في نقطتي التأكيد اللّتين أشير إليهما [١٠] توًّا، تمثّل دلالاتُ الألفاظ وتطوّرها، أو ما يسمّى عِلْم الدّلالة *Semantics* ، الجانبَ المنهجيّ لعملنا، بينما يمثّل القرآنُ جانبَه المادّيّ. كلاهما، كما أسلفتُ، على قدر متساوٍ من القيمة. لكنّه من وجهةٍ عمليّةٍ، أي من أجل الدّراسة الحاليّة، قد يكون الجانبُ الأوّل أكثرَ أهميّةً من الثاني؛ ذلك لأنّ هذا الكتاب موجّهٌ أوّلًا وقبْلَ كلّ شيءٍ إلى ذلك النَّفَر من القرّاء الذين كان لديهم من قبْلُ معرفة عامّة جيّدة بالإسلام وهم، تبعًا لذلك، مستعدّون لأن يكونوا منذ البدء مهتمّين بقوّة بالمسائل المفهوميّة التي أثارها هذا الضَّرْبُ من الدَّرْس فيما يتصل بالقرآن نفسه، بينما لم يُلْقَ على عاتقهم شيءٌ فيما يتّصل بالمعرفة التخصّصيّة في موضوع عِلْم الدّلالة *Semantics* ومنهجيته. وهكذا سأكون في الشطر الأوّل من هذا الكتاب أقلَّ تشديدًا على الجانب المادّي منه على الجانب المنهجيّ لمشكلتنا ابتغاء أن أُقنِع دارسي الإسلام بمدى الأهمّية والقيمة التي تكمن في امتلاك وجهات نظر جديدة إلى المسائل القديمة.

وإنّه من سوء الطّالع أنّ ما يسمّى عِلْم الدّلالة *Semantics* اليومَ معقّدٌ على نحو مُذْهِل للغاية. ومن الصّعب جدًّا، هذا إن لم يكن مستحيلًا، على شخصٍ غير متخصّص أن يظفر حتّى بفكرةٍ عامّةٍ عن ماهيّة هذا العِلْم[1].ويرجع هذا إلى حدّ كبير إلى حقيقة أنّ " عِلْم

---

(١) من أجل مسْحٍ واضح متوازن تمامًا لجملة المباحث التي يغطّيها عِلْمُ الدّلالة *Semantics* مع عَرْضٍ مختصر ميسّرٍ ومفيد للخلفيّة التاريخية، على القارئ الرجوع إلى كتاب الأستاذ ستيفن أولمان المسمّى: *Semantics-an Introduction to the Science of Meaning* أكسفورد، ١٩٦٢م.

الدّلالة"، كما يوحي أصْلُ كلمة *Semantics* وتاريخُها نفسه، عِلْمٌ موضوعُه ظاهرةُ المعنى، بالمعنى الأوسع للكلمة، وهو معنى واسعٌ جدًّا على الحقيقة إلى حدّ أنّه يمكن القولُ تقريبًا إنّ أيَّ شيءٍ يمكن أن يُعَدّ ذا معنىً، أيًّا كان هذا المعنى، مؤهَّلٌ تمامًا لأنْ يكونَ أحدَ موضوعات عِلْم الدّلالة. والحقيقةُ أنّ "المعنى" بهذه الدّلالة يقدِّم اليومَ مشكلاتٍ مهمّة للمفكّرين والعلماء العاملين في حقول الدَّرس التخصّصي الشّديدة التباين كعِلْم اللغة بالمعنى الدّقيق، وعِلْم الاجتماع، وعلم الإنسان، وعِلْم النّفس، وعِلْم الأعصاب، وعلم وظائف الأعضاء، وعلم الحياة، والفلسفة التحليليّة، والمنطق الرّمزيّ، والرّياضيات، ثم، في وقت متأخّر، الهندسة الإلكترونيّة، وهلمّ جرًّا. إلى حدّ أنّ "عِلْم الدّلالة"، من حيث هو دراسةٌ للمعنى، لا يمكن أن يكون إلّا نمطًا جديدًا من الفلسفة مبنيًّا على تصوّر جديد تمامًا للكون والوجود وشاملًا لأفرع كثيرة مختلفة ومتنوّعة جدًّا من أفرع العِلْم التقليديّ، التي ما تزال حتّى الآن في أيّة حال بعيدةً عن أن تكون قد أنجزت المثَلَ الأعلى لتكاملٍ تامّ.

وتحت هذه الشروط ، سيكون طبيعيًّا أيضًا أنّه سيكون هناك في ما يُسمّى عِلْمَ الدّلالة *Semantics* افتقارٌ واضحٌ جدًّا إلى التناغم والانسجام. ويمكن القولُ بتعبيرٍ آخَر إنّنا حتى الآن لم نظفر بِعلْم للدّلالة منسجم ومنظّم على نحو متقن ؛ وكلُّ ما نمتلكه في أيدينا عددٌ من النظريات المختلفة للمعنى. وبقدرٍ [١١] من المبالغة نستطيع وصْفَ الوَضْع بالقول إنّ كلَّ من يتكلّم على علْم الدّلالة يميلُ – وعلى نحو صحيح، علينا اعتقاد ذلك – إلى اعتداد نفسه مؤهَّلًا لتحديد دلالة الكلمة وفهمها كما يشاء. وإذ هذه هي الحالُ، لا بدّ من أن تتمثّل مهمّتي الأولى في تأليف هذا الكتاب بالقيام بمحاولةٍ لأن أوضح تصوّري الخاصّ لِعِلْم الدّلالة وأن أبيِّن قدرَ المستطاع ما إخالُ أنّه ينبغي أن يكون الاهتمامَ الأوّل للدّارس الدّلاليّ *a semanticist*، وهدفه النهائيّ، وعلى نحو خاصّ موقفه الأساسيّ إزاء شَرْحٍ للمبادئ المنهجيّة التي تُستخْلَص من هذا كلّه. وهذا ما سأحاولُ فعْلَهُ فيما يأتي، ليس على نحو مجرَّدٍ، بل فيما

يتّصل ببعض المسائل الأكثر وضوحًا وتعقيدًا التي أثارتها لغةُ القرآن.

ومثلما سيُوضَح بقوّة كلّما تقدّمنا، فإنّ عِلم الدّلالة كما فهمتُه، دراسةٌ تحليلية للتعابير المفتاحية *key- terms* في لغةٍ من اللغات ابتغاءَ الوصولِ أخيرًا إلى إدراكٍ مفهوميّ للنّظرة إلى العالم *Weltanschauung* لدى النّاس الذين يستخدمون تلك اللّغة أداةً ليس فقط للتحدّث والتفكُّر، بل أيضًا، وهذا أكثرُ أهمّيةً، لتقديم مفهوماتٍ وتفاسير للعالَم الذي يحيط بهم. وإذ يُفْهَم عِلْمُ الدّلالة على هذا النحو، يكون نوعًا مما يسمّى بالألمانيّة *Weltanschauungslebre*، أي دراسة لطبيعة النظرة إلى العالَم، وبنية هذه النّظرة، لدى إحدى الأمم في مرحلةٍ مهمّة من تاريخها، وذلك من خلال تحليل منهجيّ منظّم *a methodological analysis* للمفهومات الثقافيّة الرّئيسة التي أنتجتها الأمّةُ نفسُها وبلورتها في المفردات المفتاحيّة الدّالة *key-words* في لغتها.

وسيكون ميسورًا أن نرى الآنَ أنّ كلمة "قرآن" في عبارتنا "الدراسة الدّلالية للقرآن" ينبغي أن تُفهم فقط بمعنى نظرة القرآن إلى العالَم *the Koranic Weltanschauung*، أو *Koranic world – view*، أي النظرة القرآنيّة إلى الكون. ستعالج الدّراسةُ الدّلالية للقرآن أساسًا كيف، في رؤية هذا الكتاب المقدَّس، يُبنى عالَمُ الوجود، وما المكوِّناتُ الرّئيسةُ للعالَم، وكيف يُرْبَط بعضُها ببعض. وسيكون عِلْمُ دلالات الألفاظ وتطوّرها، في هذا المعنى، نوعًا من عِلْم الوجود *ontology*– علم وجود محدّد وحيّ ومتحرّك، وليس نوعَ عِلْم الوجود الجامد المنتظم الذي أنشأه فيلسوفٌ عند مستوى مجرَّد من التفكير الميْتافيزيقيّ أو الغيبيّ. وسيؤلّف عِلْمَ وجودٍ عند المستوى المادّي الملموس للكون والوجود كما يُعْكَس في آيات القرآن. وسيكون هدفنا أن نستخلص من القرآن هذا النّمطَ من عِلْم الوجود الحيّ المتحرّك وذلك بأن نتفحّص تحليليًّا ومنهجيًّا المفهومات الرئيسة، أي تلك المفهومات التي تبدو قد

أدّت وظيفةً حاسمةً في صياغة رؤية القرآن للكون (٢).

٢. دَمْجُ المفهومات الفردية:

عند النظرة الأولى ستبدو المهمّة بسيطةً تمامًا. وقد يخال المرءُ أنّ كلّ ما علينا أنْ نفعله هو أن نستخلص من جملة المعجم اللغويّ للقرآن كلَّ الكلمات المهمّة الدّالّة على مفهومات مهمّة مثل : الله، الإسلام، النّبيّ، الإيمان، الكافر، إلخ.، ونتفحّص ما تعنيه في السّياق القرآنيّ. وأيًّا كانت الحال، فإنّ المسألة ليست بسيطة حقًّا، ذلك لأنّ هذه الكلمات أو المفهومات ليست موجودةً هكذا في القرآن مستقلًا كلٌّ منها عن الأخريات، بل إنّ كلًّا منها تعتمد على صاحبتها اعتمادًا قويًّا، وتستمدّ معانيها المحدّدة على نحو دقيق من جملة نظام العلاقات. وبكلماتٍ أُخَر، تؤلِّف فيما بينها مجموعاتٍ متنوّعة، كبيرة وصغيرة، مرتبطًا كلٌّ منها بالأخرى أيضًا بطرائق مختلفة، وهكذا تؤلّف في النهاية كُلًّا منظّمًا *an organized totality*، شبكةً غايةً في التعقيد والتركيب من الترابطات المفهوميّة. وما هو مهمٌّ حقًّا لقَصْدنا المحدّد هو هذا النّوعُ من النظام المفهوميّ الذي يعمل في القرآن، لا المفهومات الفرديّة متباعدةً ومنظورًا إليها في

(٢) في تفصيل فكرة عِلْم الدّلالة *Semantics* بوصفه نوعًا مما يسمّى بالألمانية *Weltanschauungslebre* أنا مدينٌ للغاية للأستاذ *Leo Weisgerber* من بون الذي أكّد دائمًا ومنذ سنوات كثيرة أهمّيّةَ اللّغة البشرية بوصفها عمليّةً عقليّة لصياغة العالم *(Weltgestaltung) world – formation*. ومن أجل عَرْض موجز، ومكثّف ومؤثّر جدًّا في الوقت نفسه، لفَرْضيته انظر عمله الأخير: *Grundformen sprachlicher Weltgestaltung, Köln u. Opladen, 1963* وفي كثير من النقاط الأساسية تتّفق فلسفتُه اللغوية الهمبولدتية *Humboldtian philosophy of language* اتفاقًا تامًّا مع ما هو معروفٌ اليومَ في العالَم المتحدّث بالإنكليزية باسم فَرْضية سابير- وورف *Sapir-Whorf hypothesis*. وفي شأن هذه النظرية الأخيرة انظر فحصًا نقديًّا أكثر وضوحًا قدّمه الأستاذ *Paul Henle* في *Language, Thought and Culture, Michigan, 1958, chapter I.*

وعلى الجملة، فإنّ هاتين المدرستين قد طوّرتا على امتداد زمن طويل النوع نفسه من النظرية اللغوية على جانبي الأطلسي من دون أن تتعرف إحداهما الأخرى.

حدّ ذاتها بعيدًا عن البناء العامّ، أو البنية المتكاملة *Gestalt*، كما يمكن أن نسمّيها، التي اندمجت فيها. وفي عملية تحليل المفهومات الرّئيسة الفرديّة الموجودة في القرآن لا ينبغي أن تغيب عنّا العلاقاتُ المتعدّدة التي يُفضي كلٌّ منها إلى الأخريات في جملة النظام.

على أنّ الأهمّية الأكثر خطورةً لشبكةٍ مفهوميّةٍ كهذه، أو بنيةٍ متكاملةٍ كلّيّة، مؤسِّسةٍ لنظرة القرآن إلى العالم، ستُعاد حتّى بتفحّص سريع لأمثلة قليلة تُؤخذ عشوائيًّا تقريبًا. ويمكن أنْ نبدأ بملاحظة أن ليس من التعابير المفتاحية التي تؤدّي وظيفةً حاسمة في صياغة نظرة القرآن إلى العالَم بما فيها اسْمُ " الله " نفسُه، ما كان بأيّ معنى من المعاني تعبيرًا جديدًا مبتكَرًا. فقد كانت كلُّها تقريبًا مستخدَمةً بصورةٍ أو بأخرى في الأزمنة التي سبقت الإسلام. وعندما بدأ الوَحْيُ الإسلاميّ باستخدام هذه الكلمات، كان النظامُ كلُّه، أي السّياقُ العامُّ الذي استُخدِمت فيه، هو الذي صدَم مشركي مكّة بوصفه شيئًا غريبًا تمامًا وغيرَ مألوف، ولذلك، [١٣] غيرَ مقبول، وليس الكلماتِ الفرديّة والمفهومات نفسَها.

الكلماتُ نفسُها كانت متداولةً في القرن السّابع (الميلادي)، إن لم يكن ضمن الحدود الضّيّقة لمجتمع مكّة التجاريّ، فعلى الأقلّ في واحدةٍ من الدّوائر الدينيّة في جزيرة العرب؛ ما جدّ هو فقط أنّه دخلت أنظمةٌ مفهومية مختلفة. والإسلامُ جَمَعها، دَمَجَها جميعًا في شبكةٍ مفهوميّة جديدة تمامًا ومجهولة حتّى الآن.

وهذا التغيُّر في المفهومات، والتحوّلُ وإعادةُ الترتيب الجذريّان لِلقيَم الخُلقيّة والدّينيّة اللّذانِ نشأا عنه، هي في المقام الأوّل ـ ولا أقول هي وحْدَها إذ كان ثمّة يقينًا عددٌ من العوامل الأُخَر الفعّالة ـ التي أحدثت الثورةَ في التصوّر العربيّ للعالَم والوجود الإنسانيّ. ومن وجهة نظر دارسٍ دِلاليّ مهتمّ بتاريخ الفِكر، فإنّ هذا نفسه وليس شيئًا آخَر هو الذي أعطى للرؤية القرآنيّة للكون المتميّزة على نحو جليّ تمامًّا، صبغةً خاصّة.

ويمكن القولُ بلُغةٍ أكثر تعميمًا إنّه من المتعارف أنّ الكلماتِ، عندما تُنتزَع من

ارتباطاتها الثابتة تقليديًّا وتُدخَلُ في سياق مختلفٍ تمامًا وجديد، تميلُ إلى أن تتأثر تأثّرًا عميقًا بهذا التحوّل نفسِه. ويُعرَف هذا بوصفه تأثير السّياق في معاني الكلمة. ولا يؤدّي التأثيرُ أحيانًا إلّا إلى تغيّرات دقيقة في التأكيد وتبدّلاتٍ طفيفة في الفروق الدّقيقة والإثارة العاطفيّة. لكنّه في معظم الأحيان يحدث هناك تحوّلاتٌ قويّة في البِنْية الدّلاليّة للكلمات. ويصدقُ هذا حتى عندما تظلُّ الكلمةُ المقصودةُ في النظام الجديد محافظةً على المعنى الأساسيّ الذي كان لها في النظام القديم.

ولنقدِّم الآنَ بعضَ الأمثلة من القرآن. فاسْمُ " الله " لم يكن البتّة مجهولًا لدى عرب ما قبْلَ الإسلام. وتوضِحُ هذا حقيقةُ أنّ هذا الاسْمَ لا يظهر فقط في الشّعر الجاهليّ، وأسماء العَلَم المركّبة، بل أيضًا في نقوش قديمة. على الأقلّ آمن بعضُ النّاس أو بعضُ القبائل في جزيرة العرب بإلهٍ يسمّى " الله " بل يتراءى أنّهم مضوا إلى حدّ الاعتراف بأنّه الخالقُ للسّماء والأرض، كما يتجلّى لنا بسهولة من بعض آيات القرآن [٣]. وبين أهل هذا النمط، حتّى المنزلةُ العُلْيا تبدو قد حُدِّدت لـ " الله " في التسلسل الهرميّ للآلهة المتعدّدة، تحديدًا في قُدْرة " رَبِّ البيت "، أي الكعبة في مكّة، أمّا الآلهةُ الأخرى فقد عُدّت وسائطَ كثيرة للغاية بين هذا الرّبّ الأعلى والبشر. وهذا التصوُّر الأخير للتسلسل الهرميّ الإلهيّ يُعكَس على نحو واضحٍ جدًّا في القرآن. وفي سورة الزُّمَر (٣٩)، الآية ٣، [١٤] نسمع بعضَ المشركين يقول: [٤]

" ما نعبدُهمْ إلّا ليقرّبونا إلى الله زُلفَى "

والفكرةُ الأساسيّةُ هي فكرةُ " الشّفاعة " التي أدّت وظيفةً في غاية الأهمّية في تاريخ التفكير الدّينيّ بين العرب والمسلمين منذ العهود الجاهلية الأولى إلى العصور الوسطى عندما

(٣) انظر فيما بعد، الفصل الرّابع، حيث تُناقَش البيّنة القرآنيّة في شأن المفهوم الجاهلي لـ " الله " على نحو أكثر اتّساقًا.

(٤) في الاقتباس من القرآن، أذكرُ أوّلًا ترقيم فلوجل *Flügel* للآيات القرآنية وبعد ذلك ترقيم الطبعة المصريّة المعتمدة كلّما وُجِد اختلاف بين الاثنين (المؤلف).

شغلت أذهان علماء الكلام المسلمين.

وبالمعنى نفسه على الأرجح، في سورة الأحقاف (٤٦)، الآية ٢٨، تُعَدُّ الآلهةُ ماعدا اللهَ " قربانًا "، أي أداةً للاقتراب، بمعنى الاسترضاء والشّفاعة. وهناك، وإشارةً إلى تلك المدائن القديمة الّتي دُمّرت عقابًا على رفضها الشديد الإيمانَ بالله، يُسْأَلُ بتهكُّم لاذع:

" فلولا نَصَرَهُمُ الذين اتّخذوا مِنْ دون الله قُرْبانًا آلهة "

وهاتانِ الآيتانِ وآياتٌ أُخَر كثيرة تبيّن بجلاء أنّ وجود إله يُدعى " الله " بل حتّى منزلته العُلْيا بين الآلهة كانا معروفَيْن ومعترفًا بهما في الجاهليّة، لكنه لم يكن في أيّة حالٍ سوى واحدٍ من الآلهة. هذا النظامُ الممتدُّ عبر العصور للقيم الدّينيّة زُلْزِل زلزالًا شديدًا عندما أعلن نبيُّ الإسلام أنّ هذا الإله الأعلى لم يكن فقط الأعلى بالمعنى النسبيّ للأعلى في التسلسل الهرميّ، بل هو الأعلى على الإطلاق، وهو كذلك " أَحَدٌ "، أي الإلهُ الواحدُ والأوحدُ في الوجود، مُنْزِلًا بذلك كلَّ الآلهة الأخرى إلى منزلة " الباطل " في مقابل " الحقّ "، وبتعبير آخَر، إلى مجرَّد أسماءٍ من دون أيّة حقيقة، مجرّد نتاجٍ للوَهْم والخيال. وإذا ما قَبِل العرَبُ هذا التعليمَ الجديدَ، فإنّ الوضْعَ العامَّ ينبغي أن يخضع لتغيير تامّ، ولَن تقتصر التأثراتُ والارتدادات على الميدان المحدود نسبيًّا للفِكَر الدّينية بل إنّ مجالات الحياة كلّها عمليًّا، الاجتماعيّة والفَرْديّة، كان لابدّ لها من أن تتأثرّ بذلك. ولا عجب والحالُ كذلك أنّ معارضةً مرعبةً لهذه الحركة التي قادها محمّد بدأت تتجلّى سريعًا وتتنامى حوله.

ويمكن ملاحظةُ أنّ هذا لم يَعْنِ مجرَّدَ تغيّرٍ في تصوّر العرب لطبيعة " الله " فقط، بل عنى أيضًا تغيّرًا قويًّا وجَذْريًّا في جُمْلة النظام المفهوميّ الذي تحدّثنا عنه في القسم [١٥] السّابق. وقد أثّر التصوّرُ الإسلاميّ الجديد لِلّـه الأعلى *the suprem God* تأثيرًا عميقًا في البنية الكلّية للنظرة إلى العالم. وإنهُ لأوّل مرّة في تاريخ العرب، أُسِّس نظامٌ معتمدٌ على الإله الواحد ومرتكزٌ عليه، نظامٌ شغل مركزَه الإلهُ الواحدُ والأوحد بوصفه المصدرَ الوحيدَ لكلّ أعمال

البشر وكذلك، فعليًّا، لكلّ صور الوجود. الأشياءُ والقِيَمُ القائمةُ كلّها خضعت بفعل ذلك إلى إعادة ترتيب كاملة وتخصيصٍ جديد. عناصرُ الكون من دون أيّ استثناء اقتُلعت من تربتها القديمة، واستُنبتت في حقل جديد، وكلُّ عنصرٍ منها حُدِّد له مكان جديد، وأقيمت بينها علاقاتٌ جديدة. المفهوماتُ التي كان كلٌّ منها قبْلُ غريبًا عن الآخر أُدْخلت في العهد الجديد في علاقات حميميّة، وعلى العكس من ذلك، آلت المفهوماتُ التي كان كلٌّ منها قد ارتبط بالآخَر ارتباطًا عميقًا في النظام القديم إلى أن يُباعَد بينها في النظام الجديد.

وفي عالَم الكائنات فوق الطبيعيّة، جرّد الإقرارُ بمنزلة اللهِ الرّبِّ الأوحد للكون كلّه، كما أُشير قبْلُ، كلَّ الآلهة الزّائفة الأخرى من كلّ حقيقةٍ. فالآن " إنْ هي إلّا أسماءٌ "، غيرُ منطبقة على أيّة كينونات حقيقيّة موجودة خارج اللغة. وباصطلاح عِلْم الدّلالة الحديث، علينا أن نقول : إنّه في هذا التصوّر لا يكون لفظُ " إله " (وجمعُه آلهة) عندما يُطْلَق على أيّ شيء ما خلا " اللهَ "، سوى كلمةٍ لها شيء من الإيحاء، ولكن من دون معنى.

وفي سورة يوسف (١١)، الآية ٤٠، نقرأ [قوله تعالى] :

" ما تعبدونَ مِنْ دونِهِ إلّا أسماءً سمّيتمُوها أنتمْ وآباؤكم

ما أنزل اللهُ بها من سلطان[(٥)]".

وإلى جانب الآلهة الباطلة، كان في الجاهليّة أيضًا أنماطٌ أُخَر قليلةٌ من الكائنات فوق الطبيعيّة التي كانت تُعبَد وتُخشى وتُبجَّل بدرجات مختلفة تبعًا للأمكنة والقبائل : ملائكة، وشياطين وجِنّ. وهذه جميعًا اعتُقد بها ودُمجت في النظام الجديد لتصوّر الإسلام للعالَم، ولكن بشيءٍ من التعديلات الأساسيّة فيما يتّصل بمنزلتها ووظيفتها الخاصّة في المخطّط العامّ.

وعن الصّنف المهمّ المتمثّل في الجنّ سيكون علينا أن نتحدّث فيما بعد في سياق مسألة

---

(٥) أي دليل يبين أنها حقيقية.

الوَحْي والإلهام الشعري(٦). أمّا ههنا فذرْنا نتأمّلْ، على سبيل المثال النّموذجيّ، قضيّةَ عبادة الملائكة *angel- worship* في [١٦] جزيرة العرب في غابر الأزمان. ووفقًا لمعلومات يمكن الحصول عليها من الأحاديث النبويّة، يبدو أنّ عبادة الملائكة قد مورست على نطاق واسع بين عرب الجاهليّة. ويحدّثنا القرآنُ نفسُه عن أنّه كان هناك الكثيرون الذين آمنوا وأقرّوا بأنّ الملائكة كانت بناتِ الله. وكلمةُ مَلْأَك أو مَلَك بمعنى "*angel*" [في الإنكليزية] كانت معروفةً تمامًا ليس فقط بين سكان المدن الذين يمكن أن يكونوا قد تأثّروا بسهولة في هذا الصّدد باليهودية والتصوّر الدّينيّ الفارسيّ، بل كذلك بين البَدْو الخُلّص.

وفي ديوان الشّاعر - البطل الجاهليّ الشهير عنترة بن شدّاد، مثلًا، هذا البيت (٧)

فَسَيُنْبيكِ أنّ في حدّ سَيْفي مَلَكَ المَوْتِ حاضرٌ لا يغيبُ

وفي التصوّر العربيّ، كان المَلَكُ كائنًا روحيًّا غيرَ مرئيّ في طبيعة إلهٍ أو جنّيٍّ أعلى تقريبًا، جديرًا بأن يُبجّل بل أن يُعْبَد أيضًا، ولكن ليس له مكانٌ محدّدٌ في هرميّة الكائنات فوق الطبيعيّة. وقد حدث أحيانًا أنّ مَلَكًا بُجِّل بوصفه شفيعًا أو وسيطًا بين إله أعلى والنّاس، لكنّه كثيرًا ما كان هو نفسُه موضوعًا للتّبجيل والعبادة. ولهذا التصوّر، جَلَب الإسلامُ تغيُّرًا عميقًا ذا آثار بعيدة المدى في شأن النظرة إلى العالَم *Weltanschauung* لدى العرب. ومع إنشاء أيّ نظامٍ إلهيّ جديد تمامًا، حُدِّد مكانٌ خاصٌّ للملائكة في التسلسل الهرميّ للكائنات. وأكثر من ذلك، صُنِّفت الملائكةُ نفسُها في فئات كثيرة وفقًا لوظائفها، وهكذا صيغت سلسلة هرميّة

---

(٦) انظر الفصل السّابع، القسم ٣.

(٧) عنترة : الدّيوان، نشرة عبد الرّؤوف، القاهرة، ص٢٢. والشاعرُ هنا يخاطب حبيبته عَبْلة. ويلعب مفهومُ مَلَكِ الموت دورًا مهمًا في مباحث الآخرة في القرآن. ويصف عددٌ من المقاطع المهمّة (٦، ٩٣ مثلًا) كيف ستأتي الملائكةُ وتقبضُ الرّوح في اللحظة الحاسمة من الاحتضار ثمّ تأتي بها إلى القاضي الأعلى. وبالإضافة إلى ذلك، لم يكن هذا المفهومُ نفسُه غريبًا أبدًا عن العقل الجاهلي (قارن : عنترة، نفسه، ص٨١، البيت ١٣).

للملائكة ضمن التسلسل الهرميّ الشامل للوجود. بعضُ الأسماء اتّخذت أهمّيةً عظيمةً مرتبطةً ببعض المهمّات ذات الأهمية الكبيرة التي أُنيط بها أداؤها في تنفيذ المخطّط العظيم للتدبير الإلهيّ، ومن ذلك مثلًا الملَك جِبْريل أو جَبْرِيل (بالعربية) بوصفه الرّسول السّماويّ المكلَّف بمهمّة نَقْل الوَحْي إلى النبيّ على الأرض.

والأهمُّ من ذلك، أنّ الملائكة لم تعد هي نفسها موضوعًا للعبادة. ليست في ظلّ الإسلام سوى مخلوقاتٍ بسيطة لِلّـه، لا تختلف عن البشر في هذا الاعتبار، وقد خُلِقت بطبيعتها هكذا، [١٧] مثلما خُلِق النّاسُ تمامًا، لتعبدَ الله، ولتكون عبادًا منقادين ومطيعين لله. وفي سورة النساء ٤، الآية ١٧٢، يقول لنا القرآن:

" لَنْ يستنكف المسيحُ أن يكون عبدًا لِلّـه ولا الملائكةُ المقرَّبون. ومَنْ يستنكفْ عن عبادتِهِ ويستكبرْ فسيحشرُهُم إليه جميعًا ".

وهكذا نرى الملائكة، مع كونها كائناتٍ سماويّة تنتمي إلى رتبةٍ وجوديّة أسمى من رتبة البشر، قد هبطت إلى منزلة مجرّد العباد لله بالطَّريقة نفسها التي عليها الكائناتُ البشريّة. وإذا كانت هذه هي الحالَ في شأن الملائكة، فستكون هذه الحالُ أكبرَ بكثير في شأن الجنّ. فقد خُلِق هؤلاء أيضًا في الأصل وفي الأساس ليعبدوا اللهَ، وليس ثمّة أيُّ اختلافٍ في هذا الاعتبار المهمّ بين الجنّ والإنس أو الكائنات البشريّة. وفي سورة الذاريات ٥١، الآية ٥٦ يقولُ الله [سبحانه]:

" وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلّا ليعبدون "

ومشهورةٌ [٨] تلك الآيةُ التي يُعْلَن فيها بمهابة أنّ الذين يعصون اللهَ من فئة الجنّ ويرفضون عبادتَه، سيُلقَون في النار يوم الحساب جنبًا إلى جنبٍ مع كفّار بني آدم من دون أيّ تمييز.

وجدير بالملاحظة أنّ هذه جميعًا ليست سوى جزء ضئيل من إعادة الترتيب الشاملة

(٨) سورة السّجدة (٣٢)، الآية ١٣.

للمفهومات وإعادة تصنيف القيم اللتين أحدثهما التعليمُ الجديد الذي أتى به الإسلام، الذي بدّل جذريًا طبيعة التصوّر العربيّ للعالم. ولا بدّ من ملاحظة أنّ الكلمات لم تتغيّر في دلالاتها الوضعيّة، وما تغيَّر فعليًا هو المخطّطُ العامُّ، النظام العامّ، وإنّه في هذا النّظام الجديد وجدت كلُّ كلمةٍ موقعًا جديدًا. فكلمة " مَلأَك " مثلًا ما تزالُ تحتفظ بالمعنى القديم " مَلَك "، وبرغم ذلك فإنها في هذا النظام الجديد لم تعد على ما كانت عليه، إذ خضعت لتغيّر دلاليّ داخلي عميق جدًّا نتيجةً لوضعها في مكان جديد في نظام جديد.

إنّ تأثير إطارٍ مفهوميّ جديد في البنية الدّلالية لمفهومات فرديّة سيظهر على نحو أكثر وضوحًا لو أننا التفتْنا إلى كلمات ترمز إلى قِيَم معنويّة أو خُلُقية أو دينيّة. وبطبيعة الحال، [١٨] يحفل القرآنُ بأمثلة ممتازة في هذا الميدان. ولعلّنا نذكر على سبيل المثال الأكثر نموذجيّة كلمةَ "تقوى". وكما سنرى لاحقًا(٩)، كان المعنى الصميميّ الأساسيّ لكلمة " تقوى " في الجاهلية " دفاعَ كائن حيّ، حيوان أو إنسان، عن نفسه في مواجهة قوّة مدمِّرة آتية من الخارج ". وتدخلُ هذه الكلمةُ في نظام المفهومات الإسلاميّ حاملةً معها هذا المعنى الأساسيّ نفسَه. ولكن ههنا، وتحت التأثير السّاحق لجُمْلة النظام، وخاصّة بفضل كونها الآن موضوعةً في حَقْلٍ دلاليّ محدَّدٍ مؤلَّفٍ من مجموعةٍ من المفهومات عليها أن ترتبط بـ " الإيمان " أو الاعتقاد المميِّز للتوحيد الإسلاميّ، اكتسبت معنًى دينيًا في غاية الأهمّية : بعد أن تجتاز التقوى المرحلة المتوسّطة لـ " الخوف من العقاب الإلهيّ في يوم الحساب "، يُقصَد بها في النهاية "الورَعُ" الشّخصي، الصّافي والبسيط.

ويمكن بسهولة إيرادُ أمثلة كثيرة جدًّا لإيضاح عمليّة التحوّل الدّلاليّ نفسها من زوايا

(٩) انظر الفصل ٩، القسم الثاني، حيث تُحلَّل هذه الكلماتُ والكلماتُ الأخَر المرتبطة بها بعنايةٍ من وجهة النظر الخاصّة لعِلْم الدّلالة المعتمد على الحقول. وانظر أيضًا القسم الثاني، حيث سُينظَر إلى الكلمتين المهمّتين "كُفْر" و"إسلام" على أنّهما إيضاحٌ للتمييز التّقنيّ بين المعنى " الوضعيّ " و " السّياقيّ ".

مختلفة. ولكنه ليس لزامًا أن نفعل ذلك في هذه المرحلة، لأنّ ذلك في أيّة حال وعلى نحو دقيق سيكون الموضوعَ الأكثرَ أهميةً لهذه الدّراسة كلّها، وسيظلّ تبعًا لذلك يشغلنا طوال الكتاب. وهكذا فإنّه بدلًا من المضيّ قُدُمًا في هذا الاتّجاه، عليّ أن أقف هنا هُنَيهةٍ وأضيفَ بعض الملاحظات إلى ما أسميتُه النظامَ أو الإطار المفهوميّ الكُلّي من وجهة نظر أكثر تِقْنيّةً بعضَ الشيء.

٣. المعنى " الوَضْعيّ " والمعنى " السّياقيّ " :

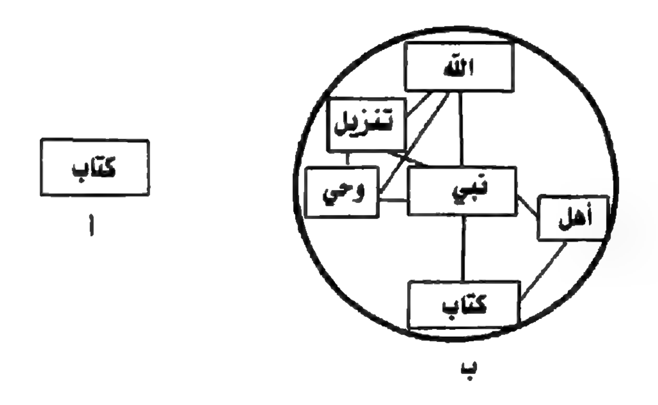
بالشرح الموجَز والملخّص الذي قدّمتُه توًّا، آمل أن يكون المرادُ من إطار مفهوميّ كلّي، أو بنية متكاملة كلّية *total Gestalt*، قد اتّضح في التأثير في القِيَم الدّلاليّة للكلمات المفردة التي توجد في تلك المنظومة الكلّية. وقد رأينا أنّ المفهومات لا تقف وحيدةً وفي معزلٍ بل تُنظَّم تنظيمًا قويًّا على الدّوام داخلَ نظامٍ أو أنظمة.

وعند هذه المحطّة عليّ أن أُدخل تمييزًا تِقْنيًّا بين[١٩] ما سأدعوه معنىً " وَضْعيًّا *basic* " ومعنىً "سياقيًا *relational*"، من وجهة أنّهما من المفهومات المنهجيّة في علم الدّلالة *Semantics*، لكي أسهِّل عملنا التحليليّ اللاحق.

والآن فإننا إذا ما تأمّلنا القرآنَ وتفحّصنا من وجهة نظرنا التعابيرَ المفتاحية *key- terms* التي نلقاها فيه، لا حظنا في الحال شيئين، أحدهما واضح تمامًا، بل يتراءى فهمُه أمرًا في غاية السّهولة واليُسْر والعاديّة، والآخرُ ربّما لا يكون واضحًا تمامًا للوهلة الأولى. الجانبُ الواضحُ من القضيّة يتمثّل في أنّ كلّ كلمةٍ مفردةٍ حين تؤخذ معزولةً يكون لها معناها الوضعيُّ الخاصّ أو محتواها المفهوميّ الذي تُبنى عليه حتّى إذا أخرجنا الكلمة من سياقها القرآنيّ. فكلمةُ "كتاب" مثلًا تعني أساسًا الشيءَ نفسَه سواءٌ أوُجِدت في القرآن أم في خارجه. فهذه الكلمةُ مادامت الجماعةُ المتكلّمة تشعر فعليًّا بأنها " مفردةٌ " تحتفظ بمعناها الأساسيّ – وهو هنا معنىً

عامٌّ جدًّا وغير محدّد لـ " كتاب " – حيثما وُجدت، سواءٌ أستخدِمت تعبيرًا مفتاحيًا في نظام خاصّ للمفهومات أم على نحو أكثر عمومًا خارجَ ذلك النظام الخاص. فهذا العنصرُ الدّلالي الثابت الذي يظلّ ملازمًا للكلمة حيثما يمّمت وكيفما استُخدمت، يمكن أن نسمّيه المعنى " الوَضْعيّ " للكلمة. ومهما يكن فإنّ هذا لا يستنفد معنى الكلمة. وههنا يبدأ المظهرُ الثاني لمعنى الكلمة الذي أشرنا إليه توّا. أمّا في السّياق القرآنيّ فإنّ كلمة " كتاب " تتّخذ أهمّيةً غير عادية بوصفها العلامةَ لمفهوم دينيٍّ خاصّ جدًّا محاطٍ بهالة من التّقديس. وينشأ هذا عن أنّه في هذا السّياق ترتبط الكلمةُ ارتباطًا قويًّا بمفهوم الوَحْي الإلهيّ، أو على الأصحّ بمفهومات مختلفة ذات صلة مباشرة بالوَحْي. ويعني هذا أنّ كلمة " كتاب " البسيطة بمعناها الوضعيّ الواضح " كتاب "، بمجرّد أن تدخل في نظامٍ خاصّ وتُعطى مكانًا محدَّدًا معيّنًا فيه تكتسب عددًا وافرًا من العناصر الدّلاليّة الجديدة المنبثقة من هذا الوضع الخاصّ، وكذلك من العلاقات المختلفة بالمفهومات الرّئيسة الأخَر في ذلك النّظام التي تُعدّ هذه الكلمةُ لتضمُّنها. وعلى غرار ما يحدث في معظم الأحوال، تميلُ العناصرُ الجديدةُ بقوّة إلى أن تؤثّر تأثيرًا جوهريًّا في البنية الدّلالية الأصلية للكلمة، بل إلى أن تكيّفها وتعدّلها. وهكذا فإنّه في هذه الحال تُربَط كلمةُ " كتاب " متى أدخلت في المَنظومة المفهوميّة الإسلامية ربطًا قويًّا بكلمات قرآنيّة مهمّة من مِثْل " الله "، " وَحْي "، " تنزيل "، " نبيّ "، " أهل " (في التركيب الخاصّ لتعبير " أهْل الكتاب "، بمعنى مَنْ لديهم كتابٌ وَحْي كالنصارى واليهود، إلخ). ومن الآن فصاعدًا فإنّ الكلمة في السّياق القرآني [٢٠] المثقل بالدلالة ينبغي أن تُفهم بلُغة هذه التعابير المترابطة، وهذا الترابطُ وحْدَه يعطي كلمة " كتاب " تلوينًا دلاليًّا خاصًّا جدًّا، أي بِنْيةً دلاليةً معقّدةً جدًّا وخاصّةً لن تظفر بها البتّة لو بقيت خارجَ هذه المنظومة. ويمكن ملاحظةُ أنّ هذا أيضًا جزءٌ من معنى كلمة " كتاب " طالما هي مستخدمةٌ في السّياق القرآنيّ – جزءٌ مهمٌّ للغاية وأساسيٌّ من معناها، على الحقيقة، أكثر أهمّيةً بكثير من المعنى " الوَضْعيّ " نفسه. هذا ما

سأدعوه في هذا الكتاب المعنى " السّياقي " للكلمة لتمييزه عن الثاني.



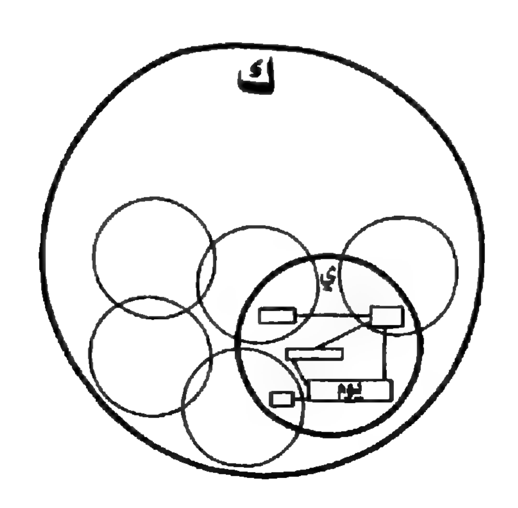
أ = كلمةُ كتاب في سياقٍ عاديّ مبيِّنةً المعنى الوضعيّ لهذه الكلمة صافيًا وبسيطًا.

ب= كلمةُ كتاب نفسُها في الحقل الدّلاليّ لـ "الوحْي" الخاصّ بالقرآن.

وهكذا، بينما يكون المعنى " الوضعي " لكلمةٍ كامنًا في الكلمة نفسها، تحمله معها أينما تمضي، يكون المعنى " السّياقيّ " شيئًا ضمنيًّا يُلْحَق بالأوّل ويُضاف إليه من خلال احتلال الكلمة موضعًا خاصًّا في حَقْلٍ معيّن داخلةً في علاقات متنوّعة بجُملة الكلمات المهمّة الأُخَر في تلك المنظومة.

ونظرًا إلى الأهمّية المنهجيّة العظيمة لهذا المفهوم، عليّ أن أُقدّم هنا مثالًا بسيطًا آخر يُظهر كيف يأتي معنىً " سياقيٌّ " إلى الوجود. والكلمةُ التي أفكّر فيها هي كلمة " يَوْم " التي معناها " الوضعيّ "، " نهار ". دعنا نفترض أنّ الدّائرة الكبرى (ك) في الرّسم البيانيّ تمثّل جملة المعجم اللّغوي في القرآن. هذه الـ (ك)، كما سنرى تفصيلًا في الوقت الحاضر، منظومةٌ مفهومية كبيرة مؤلّفة من عدد من منظومات مفهوميّة متداخلة أصغر نسمّيها في عِلْم الدّلالة " حقولَ الدّلالة ". ومنها " حقلٌ " ذو أهمّية خاصّة في تحديد طبيعة النظرة إلى العالم في القرآن، أي إنّه حقلٌ مؤلّفٌ من كلمات تمتلك صلةً مباشرة بالنّشور والحساب، مثل "القيامة"

و " البَعْث " و " الدّين " (الحساب)، و " الحساب "، إلخ. هذا الحقْلُ أو الإطارُ المفهوميّ الذي أنشأته هذه الكلماتُ يمكن أن نسمّيه " حَقْل الأُخرويات " (أ).



كما هو الطّبيعي، فإنّ غلافًا جويًا كثيفًا ذا طبيعة غريبة تمامًا يتخلّل الحقلَ كلّه ويستولي عليه. وفي اليمين في داخل هذا الغلاف الجوّيّ تضعُ أنتَ كلمة " يوم " بمعناها الدّقيق – ويمكن أن نقول، الحياديّ – المتمثّل في " نهار"، الذي تمتلكه في الأوضاع العاديّة؛ وفي الحال ترى مجموعةً من التداعيات والارتباطات المفهوميّة تشكّلت حولها، وقد اصطبغ مفهومُ " يوم " بصبغة أُخروية واضحة. ويمكن القولُ بإيجاز إنّ " اليوم " في هذا الحقْل الخاصّ لا يعني يومًا عاديًا، بل يوم القيامة، أي يوم الحساب. وبالتّمام ينطبق التفسيرُ نفسُه على الاستخدام القرآني لكلمة " ساعة "[١٠] التي معناها الوضعيّ جزءٌ من أجزاء الزّمان. وابتغاء أن تُفهم في معنى " ساعة القيامة "، لا تحتاج الكلمة إلى أن تدخل في تركيبات خاصّة مع كلماتٍ أُخَر ذاتِ تداعيات أخرويّة جليّة؛ فكلمةُ " ساعة " ذاتُها قادرةٌ تمامًا على أن تنقل

(١٠) السّورة ٣٣، الآية ٦٣، مثلًا : " يسألُكَ النّاسُ عن السّاعة قُلْ إنّما عِلْمُها عند الله وما يدريكَ لعلّ السّاعةَ تكون قريبًا ".

كلّ المضمونات الأُخرويّة الضروريّة بمجرد أن نعرف أنّها مستخدمةٌ ليس في معناها الوَضْعيّ، بل بمعنىً خاصٍّ ،خاصّ بهذا الحقل الدّلاليّ.

وكثيرًا ما يحدث أنّ القوّة المعدِّلة لجُملة المنظومة تفعلُ فِعْلَها في الكلمة إلى حدّ أنها تفقد تقريبًا معناها المفهوميّ الأصليّ. وعندما يحدث هذا يكون لدينا عندئذ كلمةٌ مختلفة؛ وبتعبير آخر، نشهد ولادةَ كلمة جديدة. على أنّ المثال البارز هو التحوّلُ الدّلاليّ الذي طرأ على الفعل " كَفَر " في القرآن.

تعني " كَفَر " على نحو دقيق ومن جهة الوَضْع اللغويّ أن يكون الإنسانُ " عاقًّا "، أن يُظهر " نكرانَ الجميل " إزاءَ صنيعٍ طيّبٍ أو فَضْلٍ أسداه إليه شخصٌ آخر؛ هي تمامًا الضّدُّ لـ " شَكَر " بمعنى " أظهر النعمةَ ". وهذا هو المعنى المألوف للفعل " كَفَر " داخلَ السّياق الواسع لمعجمِ اللّغة العربيّة. وهذا المعنى نفسُه لا يتغيّر البتّة سواءٌ أستخدمَ الفعلَ المسلمون أم استخدمه العربُ من غير المسلمين [٤٢] فهو مشتركٌ بين متكلّمي العربيّة جميعًا. فضلًا عن ذلك، ظلّ هذا هكذا على امتداد العصور منذ الجاهلية إلى زماننا.

ومهما يكن، فإنّ الكلمة اتخذت مسارًا خاصًّا تمامًا داخل السّياق الضيّق لِعلْم الكلام الإسلاميّ. وفي المرحلة القرآنية من تطوّر اللغة العربيّة استعار الوحْيُ الإلهيُّ الكلمةَ من المعجم اللغويّ الجاهليّ ووضعها في حَقْلٍ دلاليّ مهمّ جدًّا مؤلّفٍ من كلماتٍ ذاتِ إشارةٍ إلى المفهوم الأساسيّ المتمثّل في " الإيمان "، وتحديدًا الإيمان بالله. وبذلك عُقدت صلةٌ مفهوميّة مباشرة وأكثر حميميّة بين هذا الفعل وكلمة " الله ". أي إنّه ضمن هذا الحقل الدّلاليّ المحدَّد على نحو محكم – الذي يمكن أن نسمّيه " حقل الإيمان "، والإيمان مرادفٌ تمامًا في المعنى لـ "الاعتقاد" كما سنرى على نحو أكثر كمالًا فيما بعد – لم تعد " كَفَر " تعني وَضْع الجحود البسيط، بل كان جحودًا ونكرانًا للجميل إزاء الله، أو على نحو أكثر دقّةً نحو فَضْل الله والنّعَم التي يُنعم بها. وهذه هي المرحلةُ الأولى في التطوّر الدّلاليّ المهمّ جدًّا لهذه الكلمة في السّياق

القرآنيّ.

وابتغاءَ أن نفهم المرحلة التالية علينا أن نتذكّر الحقيقةَ الأساسية جدًّا حول الإسلام المتمثّلة في أنّه، وفقًا للتعليم الدّينيّ للقرآن نفسه، يكون أحدُ الشروط الأساسيّة، أو على الأصحّ الخطوة الأولى تمامًا، في إحراز " الإيمان " الحقيقيّ وجوبَ أن يتعلَّم الإنسانُ فَهْمَ الظواهرِ التي تبدو عاديّةً تمامًا ومألوفة، التي يلاحظها حوله ليس بوصفها ظواهر طبيعيّة بسيطة بل بوصفها تجلّيّات كثيرة جدًّا للفضل الإلهيّ الموجَّه إليه – أي، في المصطلح القرآنيّ، بوصفها " آياتٍ " كثيرة جدًّا لِلّـه – ويكون حقًّا شاكرًا له [تعالى] عليها. ولا يني القرآنُ يلحّ ويصرّ ويحاول أن يوضح للإنسان كيف أنّ الأشياء الجميلة كلّها التي يتمتّع بها في هذه الحياة الدّنيا ليست على الحقيقة سوى نِعَمٍ من الله. فالإسلامُ من وجهة كونه دينًا هو، بهذا الاعتبار، حضٌّ على الاعتراف بفضل الله وإحسانه. وهو في الوقت نفسه حضٌّ موجّهٌ إلى الإنسان ليغدو واعيًا وَعيًا عميقًا اعتمادَه المطلق والأساسيّ على الله. وفي النظرة الدينية للقرآن يمثّل هذا الوعيُ من الإنسان لاعتماده المطلق على الله البدايةَ الحقيقيّة للإيمان الحقّ بالله. ويوضح هذا كيف أنّ الفعل "كَفَر " – أو صيغته الاسمية " كُفْر " – يعْدِل شيئًا فشيئًا عن المعنى الأصليّ لـ " نُكران الجميل " ويقترب شيئًا فشيئًا من معنى " الكُفْر " بوصفه النّفيَ الصّريح لمفهوم " الإيمان ". وفي آيات القرآن التي أوحيت إلى محمّد في آخر حياته، لم تعد "كَفَرَ" الضّدَّ لـ " شَكَر "، بل الضدَّ لـ " آمَنَ "، وقد قُيِّض لاسم الفاعل منها " كافِر " في النهاية أن يلعب دورًا بالغ [٢٣] الأهمّية في التّاريخ اللاحق للفِكْر الإسلاميّ، سواءٌ المتعلّق منه بِعلْم الكلام أم السّياسة – صارت تعني تمامًا " مُلْحِدًا ".(١١) وبالمثل، فإنّ كلمة "شَكَر"،

(١١) لمزيد من التفاصيل حول "الكُفْر" انظر لاحقًا الفصل ٩، وكذلك كتابي الأقدم عهدًا "بِنْيَة المصطلحات الأخلاقية في القرآن *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*" طوكيو، ١٩٥٩ م، حيث يخصّص فصلٌ كامل (٩) لتأمّل معنى هذه الكلمات في السّياق القرآنيّ نفسِه.

أيضًا، تقتربُ من مفهوم " الإيمان " نفسه. وفي غير قليلٍ من المواضع في القرآن، تكون "شَكَرَ" اللهَ مرادفةً تقريبًا لـ " آمَنَ " بالله، هذا برغم تأكيد أنّ التحوّل الدّلاليّ في هذه الحالة لم يكن كاملًا كما هي الحالُ في " كَفَر ".ومهما يكن، فإنّه ههنا نرى كيف تأثّرت معاني الكلمات بجاراتها، أي بتأثير المنظومة الكلّية التي تُعَدّ للانتماء إليها. وإنّ كلمةً تعني " الشّكْرَ " لا يمكن تصوّرُ أنها قد اكتسبت معنىً يقتربُ من " الإيمان " و " الدين " إلا من خلال إدخالها في حَقْل دلاليّ خاصّ، حيث أسهمت العناصرُ كلّها في جَعْلها تتطوّر في ذلك الاتّجاه. وبمنطق تمييزنا بين المعنى " الوَضْعيّ " والمعنى " السّياقي "، يمكن أن نصف بحقّ وعلى نحو ملائم الموقفَ الذي نحن في صدده بالقول إنّه في حالة " شَكَر " تطوّر معنىً سياقيٌّ متميّزٌ جدًّا حول النّواة الدّلالية الوضْعيّة أو الأساسيّة للكلمة في القرآن، مكّن من أن تُستخدم أحيانًا مرادفةً تقريبًا لـ " آمَنَ "، أمّا في حال " كَفَر " فإنّ المعنى السّياقيّ أصبح قويًّا وظفر باليد الطّولى والـهيمنة على المعنى الوضعيّ لدرجة أنّه أنتج أخيرًا كلمةً جديدةً الـمعنى الأساسيُّ لها هو "الكُفْر". ويبقى الآنَ أن نقول كلمةً عن الطبيعة الحقيقية لما سمّيتُه معنىً " وَضْعيًّا " تمييزًا له عن " السّياقيّ ". لا بّد من تذكُّرِ أنّ المعنى " الوضعي " الذي، كما أسلفتُ، تحمله الكلمةُ معها حيثما حلّت وعلى الدّوام بوصفه نواتَها أو بذرتَها المفهوميّة، والذي تبعًا لذلك لا يتغيّر مهما كان النظامُ الذي يمكن أن توضَع فيه الكلمةُ طالما أحسّت الجماعة المتحدّثة أنها كلمةٌ مفردة – هذا المعنى " الوضْعيّ " ليس على الحقيقة سوى مفهومٍ منهجيّ، أي مسلّمة نظرية تَثبُتُ فائدتُها متى شئنا تحليلَ معنى الكلمة من وجهة علميّة، مما لا نجده في أيّة حالٍ في هذه الصّورة المجرّدة في دنيا الواقع. فقط، نفترض على سبيل الفَرْضيّة العملية وجودَ شيءٍ كهذا في تحليلنا الدّلاليّ للكلمات لأنه في معظم الأحوال يسهِّلُ الافتراضُ إجراءَنا التحليليّ ويجعل فهمنا لمعاني الكلمات أكثر تنظيمًا ودقيقًا من الوجهة العلميّة.

والحقيقةُ أنّ الكلمات كلّها ظواهرُ اجتماعيّة وثقافيّة معقّدة، وفي دنيا الواقع لا يمكن

أن توجد كلمةٌ واحدة معناها العَيْنيّ يغطّيه تمامًا ما أُسمّيه المعنى " الوضعيّ ". الكلماتُ كلُّها من دون استثناء ملوّنةٌ على نحو واضح تقريبًا بتلوينٍ خاصّ آتٍ من البِنْية الخاصّة للمحيط الثقافيّ الذي توجد فيه عمليًّا.

٤. المعجم اللغويّ والنظرة إلى العالم:

خُصِّص القسم السّابق لتأمّل تمييز منهجيّ بين نوعين مختلفين، برغم ترابطهما القويّ، لمعنى الكلمة سمّيناهما على نحو مؤقّت معنىً " وَضْعيًّا *basic* " ومعنىً " سياقيًّا *relational* " على الوِلاء. وتفحّصنا أمثلةً قليلةً من القرآن. ولم يكن هدفُنا الحقيقيُّ بيانَ التمييز نفسه بأمثلة ملموسةٍ بِقَدْر ما كان إظهارَ كيف يستلزمُ التحليلُ الدّلاليّ للجانب " السّياقيّ " من معنى الكلمة بحثًا دقيقًا ويقظًا في الوضع الثقافيّ العامّ للعصر والناس بالإضافة إلى خبرة لغويّة أكثر تخصّصًا في الكلمة. لأنّ ما نسمّيه معنىً " سياقيًا " لكلمةٍ ليس سوى تجلّ عَيْنيّ، أو تَبَلْوُر، لروح الثقافة وانعكاسٍ أكثر أمانةً للميل العامّ، النفسيّ وغيره، لمن يستخدمون الكلمةَ بوصفها جزءًا من معجمهم اللّغوي.

وأحسبُ أنّ هذا قد أظهر أيضًا أنّ التحليل الدّلاليّ ليس تحليلًا بسيطًا للبنية الشكليّة للكلمة وليس دراسةً للمعنى الأصليّ المرتبط بصورة الكلمة، أي دراسةً تُعنى بأصل الكلمات وتاريخها *etymology*. ذلك لأنّ دراسة أصل الكلمات *etymology*، حتىّ حين نكون محظوظين تمامًا بمعرفتها، تزوّدنا فقط بمفتاح فيما يتّصل بالمعنى " الوَضْعيّ " للكلمة. وعلينا أن نتذكّر أنّ " دراسة أصل الكلمات " في أحوالٍ كثيرة تظلُّ عملًا معتمدًا على التخمين، وفي معظم الأحيان لُغزًا لا حلّ له.

التحليلُ الدّلاليّ، في تصوّرنا، شيءٌ يميلُ إلى أن يمضي وراء ذلك بعيدًا. فهو يوهم أنه علْمٌ ثقافيّ، إن كان لنا أن نصنّفه. تحليلُ العناصر الوضعيّة والسّياقية لتعبير مفتاحيّ

a key-term لا بدّ من أن يُجرى، إذا ما نجحنا حقًّا في إجرائه، بطريقةٍ يُبرز فيها الدّمجُ بين مظهري معنى الكلمة مظهرًا واحدًا محدَّدًا، وجهًا واحدًا دالًّا للثقافة كما عاشها، أو يعيشها، بوعي مَنْ ينتمون إلى تلك الثقافة.

وفي النهاية، إن كان لنا أن نبلغ تلك المرحلة النهائية، ينبغي أن يساعدنا التحليلُ المعمولُ [٢٥] كلُّه على أن نبني من جديد، على مستوى تحليليّ، البِنْيةَ الكلّيّةَ للثقافة كما عاشت حقًّا- أو تعيش، كما يمكن أن تكون الحال – في تصوّر النّاس. وهذا ما سأدعوه "النّظرة الدّلالية إلى العالَم *semantic Weltanschauung*" في ثقافة من الثقافات. ويظلُّ علينا الآنَ أن نوضح بتفصيل أكبر ما نوعُ هذه " النظرة الدّلالية إلى العالَم "، كيف تُنشأ أساسًا وأيَّ أسسٍ يمكن أن نقدّم لكي تظلّ تشكّل من الوجهة الفلسفيّة نظريةً فعّالة لطبيعة الوجود *a dynamic ontology* أُشير إليها قبْلُ إشارة عابرة.

ومع وَضْع هذا في الحسبان دَعْنا نبدأ بإعادة ما قلناه قبْلُ من أنّ الكلمات في اللّغة تؤلِّف نظامًا شديد التّماسك. والنّمط الرّئيسُ لذلك النظام يحدّده عددٌ معيّنٌ من الكلمات الشديدة الأهمّية. ولا بدّ من أن نلاحظ هنا أن ليست الكلماتُ في معجم لغويّ على قدْرٍ واحدٍ من القيمة في تشكيل البنية الأساسيّة للتصوّر الوجوديّ الذي يشكّل أساس المعجم، أيًّا كانت أهمّيتُها من وجهات نظر أخرى. فكلمة " حَجَر " قد تكون مثلًا مهمّة حقًّا في الحياة اليوميّة للمتحدّثين بالإنكليزية. لكنّه يتراءى أنّ الكلمة لا تلعب أيّ دور حاسم في تمييز النظرة إلى العالَم *the world- view* للّغة الإنكليزية الحالية. وعلى النحو نفسه فإن كلمة " قِرْطاس " التي تردُ في سورة الأنعام(١٢) هي على الحقيقة كلمةٌ مهمّةٌ جدًّا أو جديرةٌ بالملاحظة ليس فقط من الوجهة اللغويّة بل كذلك من وجهة نظر التّاريخ الثّقافيّ للعرب، لكنّها لا تُسهم إسهامًا

(١٢) الأنعام، الآية ٩١، حيث يُشار إلى اليهود الذين يخفون كتابَهم المقدّس الذي جاء به موسى حسدًا واضعين إيّاه في " قراطيس "

أساسيًّا في تمييز طبيعة النظرة القرآنيّة الأصيلة إلى الكَوْن. وكلمةُ "شاعِر" أكثرُ أهميّةً بدرجات من هذه الكلمة، خاصّةً بمعنى سَلْبيّ، ذلك لأنّ القرآن شديدُ التّشديد في أن يُظهر للخصوم أنّ النبيَّ محمّدًا "ما هو بشاعرٍ".(١٣) وبرغم ذلك فإنّ أهميّتها قياسًا إلى كلمة "نبيّ" نفسها ضئيلةٌ جدًّا. تلك الكلماتُ التي تلعبُ دورًا حاسمًا حقًّا في تشييد البنْية المفهوميّة الأساسيّة لنظرة القرآن إلى العالم، سأدعوها " التعابيرَ المفتاحيّة "للقرآن. وتمثّل كلماتُ : الله، الإسلام، الإيمان، الكافر، النّبيّ، الرّسول، بعضَ الأمثلة البارزة. وسيكون الشّطرَ الأكثر أهميّة، والأكثر صعوبة أيضًا، في عَمَلِ الدّارس الدّلاليّ *a semantist* الذي سيدرس القرآنَ من وجهة النّظر هذه، أن يعزل قبْل أيّ شيء آخَر التعابيرَ المفتاحيّة لِـجُمْلة المعجم اللغويّ في القرآن. لأنّ هذا سيحدّد جُملةَ العمل التحليليّ اللاحق الذي سيقوم به، وسيشكّل هذا يقينًا الأساسَ الحقيقيّ [٢٦] للصّرْح كلّه.

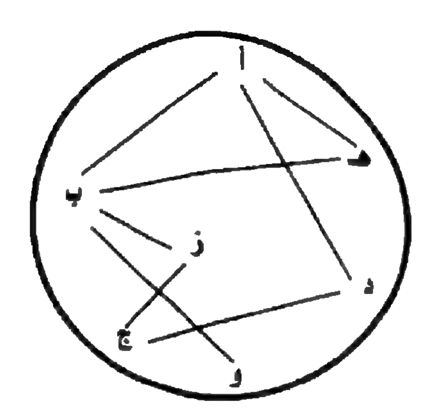
وممّا لا يمكن تفاديه تقريبًا أنّ مقدارًا معيّنًا من الاعتباطية يدخلُ اختيار الدّارس الدّلاليّ للتعابير المفتاحيّة، ويمكن أن يؤثّر هذا تأثيرًا قويًّا على الأقلّ في مظهرٍ من مظاهر الصّورة. ولنقدّم مثالًا واحدًا فقط : يذكر القرآنُ أكثرَ من عشر مرّاتٍ " العَرْش "(١٤)، ونعلم أنّ هذا المفهوم يحتلّ مكانةً بارزةً في مناقشات المتكلّمين المتأخّرين في الإسلام وأنّه يلعب أيضًا دورًا في غاية الأهمّية في التصوّف الإسلاميّ بوصفه رمزًا. لكنّ مسألة ما إذا كان المفهومُ مهمًّا للغاية سابقًا في المرحلة القرآنيّة إلى درجة أن يكون مؤهّلًا تمامًا لأَنْ يُعَدّ واحدًا من التعابير المفتاحيّة، ستكون يقينًا مسألةً مفتوحةً للنّقاش. وسيكون على الدّارس الدّلاليّ أن يواجه كثيرًا

(١٣) قارن مثلًا : الطّور، الآية ٣٠.

(١٤) كما هي الحالُ مثلًا في النّمل ٢٧، الآية ٢٦، حيث نقرأ : "اللهُ لا إله إلّا هو ربُّ العرش العظيم"، وفي سورة طه، الآية ٥ : "الرّحمنُ على العَرْش استوى" وربّما تُرى أهمّيّةُ مفهوم العَرْش من التّعبير القرآنيّ المحبّب المستخدَم في وصف الله [سبحانه] : "ذي العَرْش" (الإسراء، الآية ٤٢، البروج، الآية ١٥).

من الحالات المشابهة في مسيرة تحليله. وهذا في أيّة حال لا يقدّم مشكلةً حقيقيّة، لأنّه فيما يتعلّق، على الأقلّ، بالهيكل الرّئيس للتعابير المفتاحيّة ربّما لا يوجد هناك تعارضٌ جوهريّ. ولا أحد سيشكّ في اختيار كلماتٍ مثل إسلام، إيمان، كُفْر، نبيّ، الخ، ناهيك عن كلمة " الله " نفسها.

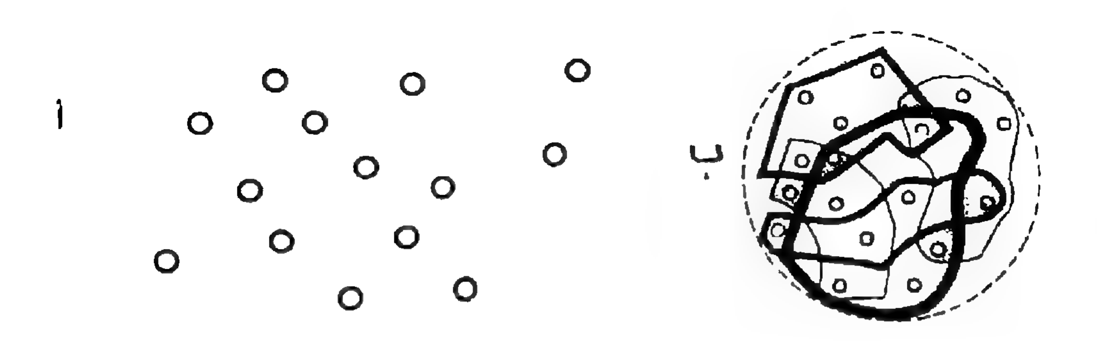
والآن فإنّ التعابير المفتاحيّة تولّف فيما بينها النّمطَ العامَّ للمعجم اللغويّ التي هي أعضاء فيه. وتفعل هذا من خلال الدّخول في علاقات متنوّعة ومتعدّدة فيما بينها. وكما أسلفنا فإنّه لا يوجد أيٌّ منها مستقلًا عن الآخر، وهي مترابطة فيما بينها على نحو أكثر تعقيدًا وفي اتّجاهات مختلفة. دَعْ (ا)، و (ب)، و (ج)، و (د)، و (هـ)، و (و)، و (ز)، تكن التعابيرَ المفتاحيّة لمعجم لغويّ محدَّد. فتكون الكلمةُ (ا) بمعناها الوَضْعيّ شديدةَ التّرابط مع (ب) و (د) و (هـ) مثلًا. والكلمةُ (ب) أيضًا وهي تتحلّى بمعناها " الوَضْعيّ " لها ارتباطٌ حميميٌّ مع (هـ) و (و) و (ز) بالإضافة [٢٧] إلى (ا)، والكلمة (ز) مع (ج) و (ب) إلخ.



وهكذا فإنّها جميعًا، منظورًا إليها على أنّها كلٌّ، تقدّمُ نفسَها لأعيننا بوصفها نظامًا أو منظومةً عالية التنظيم من العناصر المتعاضدة المعتمد كلٌّ منها على الآخر، شبكةً من التّرابطات الدلالية. وفي النهاية فإنّ كلمات المعجم اللغويّ كلّها توزَّع على امتداد هذه

الخطوط الرّئيسة.

وهكذا نرى أنّ " المعجم اللّغويّ " في هذا المعنى ليس مجرّدَ مجموع الكلمات [١٥]؛ أي ليس مجرّد مجموعة اعتباطيّة لعدد كبير من الكلمات كُوِّمتْ معًا من دون نظام ومبدأ، يقف كلّ منها بنفسه من دون أي ارتباطٍ جوهريّ مع الكلمات الأُخَر (الصورة آ). بل على النقيض من ذلك، توجد الكلماتُ مرتبطًا كلٌّ منها بالآخَر في علاقات متعدّدة وهي من ثمّ تشكّل عددًا من المناطق أو القطاعات المتداخلة بقوّة (الصورة ب). هذه المناطقُ أو المقاطعُ التي شكّلتها العلاقاتُ المختلفة للكلمات فيما بينها يمكن أن نسمّيها " حقول الدّلالة ". ويمثّل كلُّ حقلٍ دلاليّ مجالًا مفهوميًّا مستقِلًّا نسبيًّا مشابهًا تمامًا في الطبيعة للمعجم اللغويّ. والاختلافُ بين " المعجم " و "الحقل الدّلاليّ" اختلافٌ نسبيٌّ تمامًا؛ ومن الناحية الجوهريّة، لا يمكن أن يكون هناك اختلافٌ البتّة فيما بينهما.



لأنّه في الأحوال كلّها، ليس " الحقلُ الدّلاليُّ " كُلًّا أقلَّ تنظيمًا من "المعجم اللغويّ ". لأنه كتلةٌ كاملة من كلماتٍ مرتّبةٍ في نمط دالّ *a meaningful pattern* ممثِّلٍ لمنظومة مفهوماتٍ مرتّبةٍ ومبنيّةٍ وفقًا لمبدأ التنظيم المفهوميّ.

يشتمل المعجمُ اللغويّ عادةً على عددٍ من المجالات، أي إنّ المعجم اللغويّ بوصفه

---

(١٥) الصّورة المشتركة للمعجم اللغويّ بوصفه قاموسًا تُرتّب فيه الكلمات بإحكام ترتيبًا ألفبائيًّا غير مرادة هنا.

حقلًا مفهوميًّا واسعًا مقسّمٌ على حقول محدّدة مختلفة. ولكنّ كلاً من الحقول المحدّدة، من حيث هو قطاعٌ منظّمٌ من المعجم اللغويّ، هو نفسه مؤهَّلٌ تمامًا لأن يسمّى " معجمًا لغويًّا " إذا ما كان كبيرًا إلى الحدّ الذي يُعَدّ فيه وحْدةً مستقلّة. الاختلاف فقط في أننا عندما نعدّه جزءًا خاصًّا من كلٍّ أكبر، نميّزه من الثاني مُسمّينَ إيّاه " حقلًا دلاليًّا". والثاني، في هذا المعنى، منظومةٌ داخلَ منظومة أصغر.

[٢٨] ومن الوجهة النظريّة سيكون ممكنًا والحالُ كذلك اعتبارُ المعجم اللغويّ القرآنيّ نفسه " حقلًا محدَّدًا " ضمن كلّ أكبر كثيرًا، هو المعجم اللغويّ للسان العرب في ذلك العصر. وإذا ما أهملنا الأهمّية الثقافيّة الهائلة للمعجم اللغويّ القرآنيّ في تاريخ اللغة العربية – وهو ما لن نفعله عمليًّا في أيّة حالٍ – وتبنّينا وجهة نظرٍ شكليّة صارمة، فلن يكون المعجمُ اللغويّ القرآنيّ إذ ذاك سوى منظومة ثانويّة *a sub –system* داخل منظومة *a system*. ومهما يكن، فإنّ هذا يبدو يعطينا تحذيرًا من تجاهل الصلة الأساسيّة التي يحملها إلى قطاعات مهمّة أُخَر ضمن المعجم اللغوي الشّامل للّغة العربيّة. ومن حسن حظّنا أنّ بعضًا على الأقلّ من هذه القطاعات الأخرى معروفٌ عندنا، في المقام الأوّل من خلال لغة الشعر الجاهليّ والمخضرم [١٦]، الذي وصل إلينا بفضل الجهود المضنية لعلماء اللّغة الكبار في العصر العبّاسيّ. ويشترك شعراء الجاهليّة – وجزئيًّا أيضًا الشعراءُ المخضرمون – مع القرآن في مقدارٍ مهمّ من التعابير المفتاحيّة، لكنّ معجمهم اللغويّ ونظرتهم إلى العالَم مبنيّان على خطوط مختلفة جوهريًّا عن تلك التي للقرآن.

وفي هاتين المنظومتين المفهوميّتين الرّئيستين في الجزيرة العربيّة في العصور الأولى – الجاهليّة والقرآنيّة – حتّى العناصرُ المشتركة تنتمي من جهة المبدأ إلى مجالات مختلفة تمامًا.

---

(١٦) مصطلح فنّي لتحديد من عاشوا النّصفَ الأوّل من حياتهم في الجاهلية، والنصفَ الثاني في الإسلام، وبإيجازٍ معاصريّ النّبيّ محمّد [عليه الصلاة والسّلام].

ويعني هذا بوضوح أنّ الكلمةَ نفسَها تتّخذ عادةً قيمةً دلاليّةً مختلفة تمامًا وفقًا لانتمائها إلى هذه المنظومة أو تلك. ولأنّ المعجم اللغويّ للشّعر الجاهليّ سابقٌ زمانيًّا لمعجم القرآن، ستكونُ المقارنةُ بينهما يقينًا مثمرةً تمامًا. ويمكن أن نتوقّع أنّها ستُلقي ضوءًا كاشفًا على المعنى "الوضْعيّ" لبعض التعابير المفتاحيّة الموجودة في القرآن. بل ستسمح لنا بأن نرى على نحو دقيق كيف ظهرت فِكَرٌ جديدة وكيف عُدّلت فِكَرٌ قديمة في جزيرة العرب في المرحلة الحاسمة الممتدّة من أواخر العصر الجاهليّ إلى أوائل العصر الإسلاميّ، ونلاحظ كيف أثّر التاريخ تأثيرَه وصاغ فِكْرَ النّاس وحياتهم. وهذا هو السّببُ الرّئيسُ الذي يجعلني فيما سيأتي أشيرُ دائمًا إلى الشّعر الجاهليّ في شرح البِنْية الدّلالية للمعجم اللّغويّ القرآنيّ(١٧).

[٢٩] آملُ أنّ التأمّلات السّابقة قد أوضحت تمامًا أنّ المعجم اللغويّ *vocabulary*، بعيدًا عن كونه مخطّطًا متجانسًا مفردًا، يتألّف من عددٍ هائل – أو علينا أن نقول، عددٍ غير متناهٍ – من طبقات الصّلات الترابطيّة، أو مجالات التّرابط المفهوميّ، التي يتطابق كلٌّ منها مع اهتمامٍ بارزٍ لجماعة من الجماعات في مرحلةٍ ما من مراحل التاريخ ولذلك يلخّص جانبًا معيّنًا من مُثُلها العُليا وطموحاتها واهتماماتها. المعجمُ اللغويّ باختصار بِنْيةٌ متعدّدة الطبقات *a multi – strata structure*. وتُصاغ هذه الطبقاتُ لغويًّا من خلال مجموعاتٍ من التعابير المفتاحيّة، التي سمّيناها " حقولَ الدّلالة ".وستكون مهمّتنا اللاّحقة أن ندرس كيف تُبنى "الحقول الدّلاليّة" المستقلّة نفسُها على نحو مفصّل، وكيف سيكون ممكنًا لدينا أن نكتشف

(١٧) يمكن أيضًا أن نتقدّم خطوةً في هذا الاتّجاه ونحاول أن نتتبّع، من وجهة النظر الخاصّة هذه، الثقافةَ الإسلاميّة في عصور حركتها المتقدّمة وتطوّرها المبدع. وعندما يؤسَّس عِلْمُ الدّلالة القرآنيّ فسيقدّم إجراءً تمهيديًّا رائعًا وضروريًّا حقًّا لدَرْسٍ مثمرٍ لكلّ المنظومات الدّلاليّة الأُخَر التي ظهرت بعد المرحلة القرآنيّة عِلْم الكلام، وأصول الفقه، والفلسفة والتصوّف والنحو والبلاغة، ونقتصر هنا على ذكر ما هو أكثر أهمّيّة. وهذا طبعًا يقع بعيدًا عن مجال دراستنا هذه. لكنّني سأحاول أن أقدّم على الأقلّ فكرةً عن هذه المشكلة المهمّة في الفصل الآتي.

واحدًا منها وسط كلٍّ شديد التّعقيد من العناصر المتشابكة.

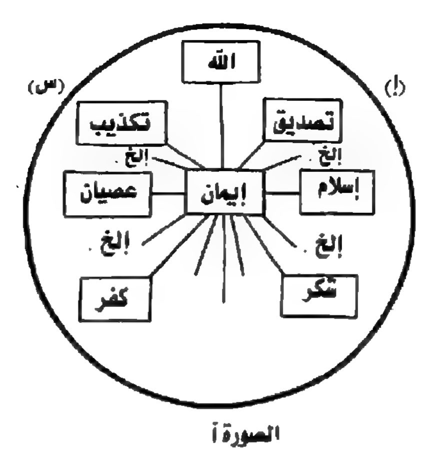
وهكذا، لكي نعود إلى موضوعنا الرّئيس في هذا الفَصْل الذي هو تمامًا دراسة الألفاظ وتطوّرها في القرآن *the semantics of the Koran*، سيكون علينا أن نبدأ بمحاولة استخلاص المجالات المفهوميّة الرّئيسة في القرآن، وبعدئذ سنكون منهمكين في كَشْف كيف تكون هذه المجالاتُ المختلفة أو الحقول الدّلالية، الكبيرة والصّغيرة، محدّدةً بفعل جاراتها، وكيف تترابط فيما بينها، وكيف تُبنى داخليًا، وكيف تنظَّم وتُدمَجُ في المنظومة المتعدّدة الطبقات الأكثر سعةً، منظومة القرآن كلّه، هذا مضافًا إلى إعطاء اهتمام مناسبٍ للبنية الخاصّة لمعنى كلّ كلمة مفتاحيّة مستقلّة.

في هذه المرحلة عليّ أن أُدخِل مصطلحًا تقنيًا آخر – هو " الكلمة الصميميّة – *focus word* – مطابقًا لمفهومٍ منهجيّ جديد سيثبتُ فائدتَه القيّمة عندما ننهمك في استخلاص الحقول الدّلاليّة وتحليلها. وأعني بـ "الكلمة الصميميّة" تعبيرًا مفتاحيًّا مهمًّا جدًّا يشير ويحدّد مجالًا مفهوميًا مستقِلًا ومتميّزًا نسبيًّا، أي "حقلًا دلاليًّا" وفق مصطلحاتنا، ضمن الكلّ الواسع للمعجم اللغويّ. فالكلمةُ الصميمية إذًا هي *an arche* بالمعنى الأرسطيّ، وإنّه بمنطقها تُظهَر منظومةٌ ثانوية *sub-system* خاصّة من الكلمات المفتاحية وتُميَّز من البقيّة. إنها المركزُ المفهوميُّ لقطاع دلاليّ مهمّ من المعجم اللغوي متضمّنًا عددًا محدّدًا من الكلمات المفتاحيّة.

ولأنّ الكلمات المفتاحية *key – words* جميعًا، هي بالتعريف، تعابيرُ مهمّة *important terms*، سيكون صعبًا علينا أن نقرّر على نحو محدّد أيًا من المرشّحات المحتملة جميعًا ينبغي أن تُعدّ " الصّميم *focus* " الحقيقيّ للمنظومة. وههنا أيضًا علينا أن نسلّم باحتمال وجود عنصرٍ من الاعتباطيّة داخلٍ في اختيارنا. لكنّه لا ينبغي أن يؤذن لهذا بأن يعمينا عن المنفعة المنهجيّة لمثل هذا [٣٠] المفهوم. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ الوضع يُجعَل أقلّ إرباكًا بفضل حقيقة أنّ مفهوم " الكلمة الصميميّة " يكون، ولا بدّ من أن يكون، مفهومًا مرنًا حقًا. وإذا ما هُيّئت

كلمةٌ لأنْ تعمل " كلمةً صميميّة " في حقل دلاليّ محدّد، فإنّ ذلك لا يمنع الكلمةَ نفسَها من أن تتصرّف بوصفها كلمةً مفتاحيّة عاديّة *ordinary key -word* في حقل آخر أو حقول أخرى. ويعكس هذا على نحو دقيق الطبيعة الحقيقيّة للمعجم اللغويّ الذي يكون، كما أسلفتُ، في كلّ آنٍ وفي كلّ مكانٍ بنيةً متعدّدة الطّبقات. وهذا ما سأوضحه الآنَ، بطريقة تمهيدية، بمثال أو مثالين بسيطين.

كلمةُ " إيمان " – مع كلّ الكلمات الأُخَر المشتقّة مباشرةً من الجذر نفسه، مثل آمَنَ، مؤمن – مثلًا تلعب في القرآن دورًا في غاية الأهميّة. ولن يعترض أحدٌ على اعتدادنا إيّاها كلمةً صميميّةً تحكم حقلًا خاصًّا بها. ومتى اعتددنا كلمةً صميميّةً بدأنا نرى عددًا معيّنًا من الكلمات الأُخَر المهمّة، أي الكلمات المفتاحيّة، تتجمّع حولها بوصفها النّواة المفهوميّة *the conceptual nucleus* أو نقطة البؤرة، مشكّلةً معًا مجالًا مفهوميًّا دالًّا ضمن المعجم اللغويّ الشامل للقرآن (الصورة آ).



الصورة آ

هذه الكلماتُ المفتاحيّة المتجمّعة حول كلمة " إيمان " ذاتُ طبيعةٍ إيجابيّة (إ) أو سلبيّة (س). وفي الجانب الإيجابيّ نجد، من بين كلمات أُخَر، كلماتٍ مثل شُكْر (الفعل منه شَكَرَ)[١٨] ، وإسلام بمعنى " إسلام الإنسان نفسَه إلى الله" (والفعل منه أَسْلَمَ)، والتصديق،

(١٨) في شأن الصّلة القويّة بين هذا والإيمان، انظر قبْلُ، ص ٢٣. وقد نوقشت كلمة " كُفْر " (الفعل كَفَر) أيضًا =

" أي اعتبار الكلمات الموحاة حقًّا " (والفعل منه صدّق)، والله (موضوع الإيمان)، إلخ.، بينما يتألّف الجانبُ السّلبيّ من هذه الشبكة المفهوميّة من كلمات مثل : كُفْر، وتكذيب،"عدم تصديق الكلام المنزَل" (الفعل كذّب)، وعصيان ونفاق إلخ.

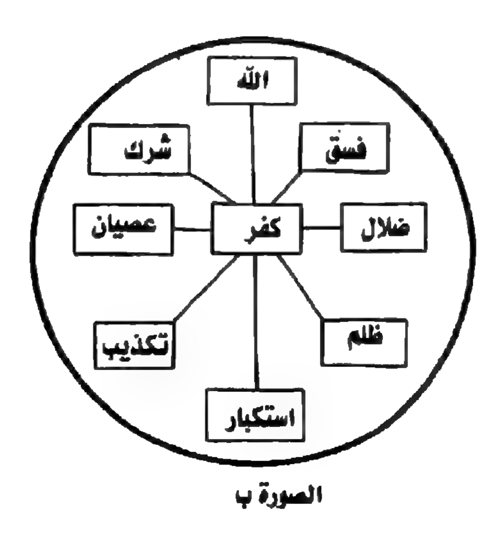
هكذا تتركز مجموعةٌ من الكلمات المهمّة، الكلمات المفتاحيّة، حول كلمةٍ تمثّل وتوحّد المجموعةَ كلّها، وتؤلّف على هذا النحو حَقْلَ مفهوماتٍ مستقلّا نسبيًّا. وإذا ما كانت الكلمةُ التي تقف في الصّميم [٣١] تحدّد الحقلَ على الجملة وتعطي المفهومَ الرّئيس من دون أيّ تمييز، فإنّ الكلماتِ التي تتركّزُ حولها تشير كلٌّ منها بطريقتها الخاصّة إلى هذا الجانب أو ذاك من جوانب المفهوم الرّئيس ؛ تتصرّف على أنها مبدأ التفريق، في حين تعمل الكلمة الصميميّة على أنّها مبدأُ التوحيد. ويؤلّف الحقلُ الكاملُ بنفسه معجمًا لغويًّا صغيرًا داخل المعجم اللغويّ الأكبر للغة القرآن، أي منظومةً ثانويّة *sub- system* من المفهومات تنضمّ إلى منظومة مفهوميّة أكبر. وهذه الأخيرةُ تتألّفُ من عددٍ من المنظومات الثانويّة التي نشأت بالطريقة نفسها، يتعايشُ كلٌّ منها مع الأخرى.

ولا يعطي هذا في أيّة حال صورةً حقيقيّةً للطبيعة المركّبة للمنظومة الكليّة. وينشأ تعقيدُ المسألة من حقيقة أنّ كلَّ كلمة تظهرُ في منظومة ثانويّة، كلمة صميميّة أو كلمة مفتاحيّة، لا تبقى محصورةً داخلَ حدود الحقل الخاصّ، بل لها في العادة ارتباطٌ مضاعف بكثير من الكلمات الأخَر التي تنتمي بدقة إلى حقول أُخَر. والكلمةُ الصميميّةُ في حقل معيّن ربّما تظهر في صورة واحدٍ من التعابير المفتاحيّة العاديّة في حقل آخر ؛ وبالعكس فإنّ كلمةً تنتمي إلى مجال محدّدٍ في وظيفة تعبير مفتاحيّ قد تظهرُ في مجال آخر كلمةً صميميّةً له. كذلك، قد توجد كلماتٌ تكون مشتركةً بين حقلين أو أكثر وتكون كلّها في وظيفة كلمات مفتاحيّة بسيطة.

= هناك على نحو سريع. وفي شأن كلمة " نفاق " انظر كتابي : بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن *The Structure of the Ethical Terms in the Koran*.

وهكذا، ولنقدِّم هنا المثال الأكثر بروزًا، فإن كلمة " الله " تظهر في الحقل الدّلاليّ لـ "الإيمان" الذي ذكرتُه توًّا، بوصفها كلمة مفتاحيّة إلى جانب كلماتٍ أُخَر تتركّز حول الكلمة الصميميّة " إيمان "، لأنّها في هذا السّياق الخاصّ، مَنْ يقع عليه فِعْلُ " الإيمان " (آمن بالله)، تكون أحدَ التعبيرات البارزة في القرآن. ويتمثّل الجانبُ العكسيّ، أي الجانبُ المفهوميّ لهذا، في أنّ "الله" يكون هنا محسوبًا حسابُه بقَدْر ما هو موضوعُ الإيمان. وهناك في أيّة حال اعتبارات أُخَر مختلفة تحتّم النظرَ إلى كلمة "الله" على أنّها كلمةٌ صميميّة مهمّة تجمع حولها مجموعةً من الكلمات المفتاحية تشتمل على الإيمان نفسه. ولنقلْ الحقيقة، إنّ كلمة "الله" هي أسمى كلمة صميميّة في المعجم اللغويّ للقرآن، مهيمنةً على الميدان كلّه. وما هذا سوى المظهر الدّلاليّ لما نعنيه عمومًا بالقول إنّ عالَمَ القرآن مرتكزٌ أساسًا على الله *essentially the-ocentric*. وستكون لدينا فرصةٌ للعودة إلى هذه النقطة لاحقًا.

من الكلمات المفتاحيّة الباقية التي تظهر في الحقل نفسه، تبدو كلمةُ "إسلام" من دون ريب مؤهَّلةً تمامًا لأن تُعدّ كلمةً مفتاحيّة في حقلها الدّلاليّ الخاصّ. ومِثْلُها كلمةُ " كُفْر " في الجانب السلبيّ. أمّا البقيّة، أي كلماتٌ مثل شُكْر وتصديق وتكذيب، فلا يمكن أبدًا أن تُعطى هذه المنزلةَ الأساسيّة في أيّة منظومة مفهوميّة في القرآن.



الصورة ب

الحقلُ الدّلاليّ لـ "كُفْر" يمكن أن يظهره هذا الرّسْمُ البيانيُّ (الصورة ب). وقد أُوضِح الرّسْمُ البيانيُّ بقَصْدٍ بإزالة العناصر السلبيّة كلّها ؛ أي تلك الكلمات التي تؤلّفُ الجانبَ الإيجابيّ من الرّسم البيانيّ مظهرةً الحقل الدّلاليّ لـ "الإيمان" (الصورة آ). كلُّ الكلمات المفتاحيّة التي تحيط بالكلمة الصميميّة في هذا الرّسم البيانيّ هي إمّا تلك التي تدلّ على جوانب جزئية وخاصّة من المفهوم نفسه " الكُفْر " وإمّا تلك التي ترمز إلى مفهومات شديدة الارتباط بـ "الكفر" في السّياق القرآنيّ[١٩]

ومثلما اقتُرِح قبلُ، فإنّ تعقيد المنظومة الكاملة تضاعفه كثيرًا قضيّةٌ أنّه من حيث المبدأ تنتمي الكلمةُ المفتاحيّةُ نفسُها من حيث هي كلمةٌ مفتاحيّة إلى حقول مختلفة كثيرة مشكّلةً في مجالات متنوّعة علاقاتٍ دلالية متنوّعة. خذ مثلًا كلمة " ضَلال " في الحقول الدّلاليّة لـ "الكُفْر". يعني "الضلالُ" بدقّةٍ "ضدّ الهدى" أو "العدول عن الطريق المستقيم"، والفعلُ "ضَلّ". وإنّ جزءًا من التصوّر الدّيني الأكثر روعةً للقرآن أنّ الله يُظهر للنّاس "الطّريقَ المستقيم" للنّجاة لكنّ بعضهم فقط يتّبعون ذلك الطّريق وكثيرين يضلّون. وبمنطقِ الحقل الدّلاليّ الذي نناقشه الآن، يكون "الكفْرُ" بالله تمامًا النتيجةَ الضروريّة لكون الإنسان قد اختار – أو جُعِل يختار، حسب الحالة[٢٠]- طريقًا خاطئًا بدلًا من الطريق الصحيح الوحيد. وبتعبير آخر، يشير "الكفْرُ" و "العدولُ عن الطّريق المستقيم" إلى الشيء نفسه تمامًا من زاويتين مختلفتين. وبهذه الوظيفة تحتلُّ كلمةُ "ضلال" مكانها المناسب في الحقل الدّلاليّ لـ "الكُفْر". لكنّ نقطة الأهمّية هي أنّ هذا ليس المكان المناسبَ الوحيد المحدَّد لكلمة "ضلال"

(١٩) لتحليل مفصّل لهذه الكلمات جميعًا، انظر *The Structure of the Ethical Terms in the Koran, p. 113 ff.*

(٢٠) يوحي النصُّ القرآنيُّ بهاتين النظرتين الخياريّتين فيما يتّصل بهذه المسألة، ممّا نشأ عنه فيما بعد في عِلْم الكلام الإسلاميّ مفهوم التشكيك و الاعتراض *aporia* الشهير للجَبْر والاختيار. انظر فيما بعد، الفصل السّادس، القسم الثاني.

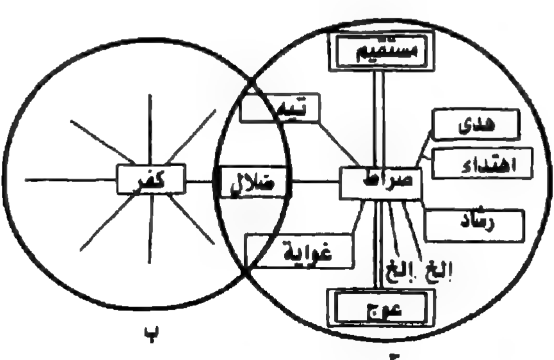
في المنظومة الكاملة للمعجم اللغويّ القرآنيّ، كما سنرى الآن.

إنّ مفهوم " الطّريق"، الصّراط أو السّبيل، يلعب دورًا بارزًا جدًّا في صياغة التصوّر الدّينيّ المميّز للقرآن. حتّى القارئُ العابر سيلاحظ [٣٣] أنّ القرآن من أوّله إلى آخره مشبَعٌ بهذه الفكرة. وجليّ تمامًا أنّ كلمة "صراط" أو مرادفتها "سبيل" هي الكلمةُ الصميميّة الحاكمة لحقل دلاليّ كامل مؤلَّف من عائلة كلمات كبيرة، تمثّل كلٌّ منها بطريقتها الخاصّة ومن وجهة نظرها المتميّزة جانبًا أساسيًّا للفكر القرآنيّ. ويمكن الكلماتِ المفتاحيّة لهذا الحقل أن تصنَّف على نحو ملائم تحت ثلاث مجموعات رئيسة:

(١) في المحلّ الأوّل تأتي تلك الكلماتُ التي ترمز إلى مفهومات ترتبط بطبيعة الصّراط نفسه. وينظر القرآن إلى هذه المسألة من وجهة كون الصّراط مستقيمًا (أو سويًّا إلخ.) أو معوجًّا (عِوج، معوجّ، إلخ.).

(٢) مفهومات ترتبط باختيار الإنسان، أو اهتدائه، الصّراط المستقيم (هدًى، اهتداء، رَشَد، إلخ).

(٣) مفهومات العدول عن الصّراط المستقيم (ضلال، غواية، تيه، إلخ). يقدّم الرّسمُ البيانيّ جـ على نحو مبسّط الإطارَ البنائي الذي تُجمع فيه مفهوماتٌ مختلفة ترتبط بالمفهوم الرّئيس للصّراط ، مُظهِرًا في مخطّطات واضحة كيف يرتبط بعضُها ببعض في مجموعات أصغر هي أيضًا مترابطةٌ فيما بينها بطريقة إيجابيّة أو سلبيّة، وتُدمَجُ أخيرًا في الحقل الدّلاليّ الواسع لـ " الصّراط ".



ويوجد ههنا شيءٌ لا بدّ من ملاحظته. إذا ما قارنّا الرّسْمَ البيانيّ جـ بالرّسْم البيانيّ ب - رسْم الحقل الدّلاليّ لـ "الكفر" - فسنلاحظ سريعًا أنّ كلمة "ضلال" مشتركةٌ بين المنظومتين. وبتعبير آخر، تنتمي الكلمةُ نفسُها في وظيفة الكلمة المفتاحيّة نفسها إلى منظومتين مفهوميّتين مختلفتين. وبوصفها كلمةً مفتاحيّة، تؤدّي الوظيفة الأساسيّة نفسَها في كلّ من ب و جـ لكنّ الدّور الملموس الذي تلعبه يختلف كثيرًا تبعًا لاعتدادها عضوًا في منظومةٍ أو أخرى. كلمةُ " ضلال " من حيث هي كلمةٌ مفتاحيّة لـ "الكُفْر " تبدو مختلفةً تمامًا عنها حين تعمل كلمةً مفتاحيّةً في حقل " الصّراط " لأنّ تداعياتها وترابطاتها مختلفة في كلّ حالة. وصحيحٌ أيضًا، من الوجهة الأخرى، أنّ كلمة " ضلال " تقيم حلقة اتّصال بين المنظومتين. وهكذا نرى حقلين دلاليّين رئيسين للقرآن مرتبطًا [٣٤] كلٌّ منهما بالآخر بطريقة بارعة جدًّا وحميميّة أيضًا، من دون أن يضيعا استقلالَهما النّسبيّ. وههنا طبعًا أُبسّط المسألةَ قصدًا إلى أقصى درجة، مدركًا أنه في أحوال كثيرة يُظهر التبسيطُ المنهجيّ الزائد البنيةَ الأصلية للأشياء على نحو أفضل. والحقيقة أنّ "الضّلال" ليس نقطةَ الاتصال الوحيدة بين ب وجـ؛ إذ ينبغي أن يكون ممكنًا كشفُ الكثير من هذه النقاط. لكنّ الجوهريّ فيما نحن بصدده الآن هو أن نرى أنّ الكلمة المفتاحيّة يمكن أن تظهر في حقولٍ دلاليّة مختلفة في الوقت نفسه في وظيفة كلمة مفتاحيّة، مؤدّيةً وظيفةً مختلفةً في كلّ منها وعاملةً برغم ذلك حلْقة اتصالٍ فيما بينها.

وهذا، بالإضافة إلى الحقيقة المشار إليها قبْلُ والمتمثّلة في أنّ الكلمة الصميميّة في حقل دلاليّ يمكن في معظم الأحيان أن تظهر في صورة كلمة مفتاحيّة عاديّة في حقل دلاليّ واحد أو أكثر، سيعطينا تبصّرًا واضحًا في تعقيد ما يُسمّى " المعجم اللغويّ *vocabulary* ". فالمعجمُ اللغويّ من وجهة أنه مجموعُ الحقول الدّلاليّة كلّها سيُرى عندئذ بوصفه شبكةً واسعة ومعقّدة من العلاقات المركّبة تقوم بين الكلمات، طبقًا لكلٍّ منظَّم من المفهومات المرتبط كلٌّ منها بالآخر في عدد هائل من الترابطات المتداعية. مِثْلُ هذا الكلّ المنظَّم للمفهومات الذي

يرمز إليه المعجم اللغويّ للجماعة المتكلّمة باللّغة، وهو منظومةٌ مفهوميّة كاملة، سأُسمّيه "النظرة إلى العالَم *Weltanschauung*" – أو، لتمييزه عن أنماط أخر للنظرة إلى العالَم *world view* يمكن الحصولُ عليها من خلال مناهج أُخَر، كالنظرة الفلسفيّة إلى العالَم – سأسمّيه "النظرةَ الدّلاليّة إلى العالَم *Semantic Weltanschauung*".

وسيلاحَظ أنّني فيما سبق قد استخدمتُ دائمًا المصطلحين: " منظومة مفهوميّة *conceptual system* " و "معجم لغويّ *vocabulary*" من دون تمييز بينهما. وهذا راجعٌ إلى حقيقة أنّ الاثنين فيما أرى ليسا سوى مظهرين مختلفين لشيءٍ واحدٍ، أعني أنّ اللغويّ هو ببساطة الجانبُ الآخر للمفهوميّ. فالمفهومُ، مهما يمكن تحديده (٢١)، ليس سوى شيء متملِّصٍ جدًّا ومبهَمٍ، من العسير فهمُه وهو دائمًا غير واضح الحدود. إذ لا يبدأ وجودَه كينونةً مستقلّةً ذات حدود ثابتة واستقرارٍ إلّا عندما يُصاغ في شكل لغويّ، أي كلمة. كلُّ المفهومات المدرَكة والمعترَف بها في مجتمع ما في مرحلة تاريخيّة محدّدة تميلُ من حيث المبدأ إلى أن تكون مثبَّتة ومرسَّخة لغويًّا عاجلًا أو آجلًا ومن ثَمّ تعطى شكلًا واضحًا ودائمًا نسبيًّا. عند ذلك فقط تغدو هذه المفهوماتُ مؤهَّلةً لأن تُعدّ كينوناتٍ اجتماعية في [٣٥] المعنى الحقيقي للكلمة، مشتركةً على نحو واضح بين كلّ أولئك الذين ينتمون إلى الجماعة. ومن الوجهة النظريّة، لا يمكنني البتّةَ أن أنكر احتمالَ وجود مفهومات سابقة للّغة *pre- linguistic copcepts*، لكنها إن وُجدت فستقع خارج حدود اهتمامنا العلميّ. وفي الأحوال جميعًا فإنّني متى استخدمتُ مصطلح "مفهوم" في هذا الكتاب، فهمتُ مفهومًا له كلمة محدّدة وراءه.

---

(٢١) في هذا الكتاب، كما فعلتُ في كتابي الأول الذي أُشير إليه في تضاعيف هذا الفصل، أفهم كلمةَ "مفهوم" بالمعنى العلميّ الذي يستخدمها فيه مؤلّفو الكتاب الرّائع *A Study of Thinking, New York, 1956* وهم ج.س. برونر، وج. ج. جودناو و ج.ا. أوستن. ويتضمّن الكتابُ في شكل ملحق ورقةً ليست أقلّ أهمّية في موضوع اللّغة والتصنيفات من عمل روجر براون.

ويصدق الشيءُ نفسُه على الهيكل الكليّ المنظَّم للمفهومات، الذي أسلفنا الحديث عنه. فشبكةُ العلاقاتِ المعقّدةُ نفسُها تكونُ، في جانبها اللّغويّ، "معجمًا لغويًّا *a vocabulary*"، و، في جانبها المفهوميّ، "نظرةً إلى العالَمِ ". وإنّه في هذا المعنى فقط سنهتمّ، فيما يأتي، بمسألة النظرة الدّلاليّة إلى العالم *Semantic Weltanschauung* في القرآن.

ويبقى أن نقول كلمةً في شأن الهدف النهائيّ الذي سيكون علينا أن نتتبّعه في إدارة هذا البحث. إنّه لأنّ كلَّ منظومةٍ جديرة بهذا الاسم ينبغي أن تمتلك مبدأ نموذجيًّا تؤسَّسُ عليه، سيكون طبيعيًّا أن نفترض في حالتنا الخاصّة أيضًا أن تؤسَّس المنظومةُ الكلّيةُ للمفهومات القرآنيّة المشتملة في داخلها على كلّ طبقات الاتصال الترابطيّ، وليس فقط كلّ حقل دلاليّ مستقلّ،على نمطٍ يكون مميّزًا للفكر القرآنيّ، أي يجعلُ هذا الفِكْرَ مختلفًا جوهريًّا عن كلّ منظومات المفهومات غير القرآنيّة، سواءٌ كانت إسلاميّة أم غير إسلاميّة(٢٢).

ولنستخدم كلمات أحد الرّوّاد البارزين لهذا النّوع من الدّراسة، إدوارد سابير، "هناك شيءٌ اسمُه خِطّةٌ أساسيّة، أسلوب محدّد" لكلّ منظومة. وإنّ استخلاصَ هذه الخطّة الأساسيّة، أو كما سمّاها سابير نفسُه " الصّفةَ البنائية المميّزة *structural genius* " التي تحدّد طبيعةَ المنظومة القرآنية الكاملة وآليّتها الفاعلة، ينبغي أن يكون الغاية النهائية لدارسٍ دلاليّ لهذا النصّ المقدّس، ما دام يَفهم عِلْمَ الدّلالة بوصفه عِلْمًا ثقافيًّا. لأنّنا فقط عندما ننجح في عمل هذا، نستطيع أن نؤمّل بالنّجاح في إظهار النظرة إلى العالَمِ في القرآن *Weltanschauung of the Koran* التي لن تكون من الوجهة الفلسفيّة إلّا نظريةً في طبيعة الوجود كما يراه القرآن *Koranic ontology*، أشرنا إليها في بداية هذا الفصل.

---

(٢٢) هذا ما سنراه في الفصل الآتي. وسيكون ذا أهمّية خاصّة الصّلةُ التاريخية بين النظرة الدّينية إلى العالم في القرآن وتلك التي نجدها في علم الكلام الإسلاميّ.

وهذا كلّه طبعًا مجرّدُ هدفٍ علينا أن نسلّم بأنّ تحقيقه فعليًا صعبٌ جدًّا، أو حتّى لا يمكن الحصولُ عليه. والدّراسةُ التي بين أيدينا على الجملة ليست سوى خطوةٍ أولى ومتواضعة جدًّا باتجاه هذا الهدف النهائيّ.

الفصلُ الثّاني

التعابيرُ المفتاحيّةُ القرآنيّةُ في التاريخ

١ ـ الدّرْسُ الدّلاليّ التّزامنيّ والتعاقبيّ :

لنقلْ بدقّة، إنّ جمهرة المسائل المعالجة في الفصل الذي نحن فيه لا تقع في مجال هذا الكتاب الذي يرمي، كما أُوضِح بقوّة في الفصل السّابق، إلى أن يكون دراسةً دقيقةً للنظرة إلى العالَم *Weltanschauung* في القرآن من خلال معجمه اللغويّ. ويقرِّر هذا طبعًا المدى الذي يؤذَن لتأمّلنا أن يذهب إليه. ومن " تاريخ " التعابير المفتاحيّة القرآنيّة لن يكون ضروريًّا لهدفنا الخاصّ سوى الشّطر الذي سبق الإسلام، أي الذي تقدّم على القرآن *pre – koranic part*، بقدْر ما يُلقي ظلًّا واضحًا على تشكيل المعاني الوَضْعيّة للكلمات. أمّا التطوّرُ التاريخيُّ للمعاني في عصور ما بعد القرآن فليس بأيّة حال شأنًا ذا أهميّة مباشرة لدينا.

وإذا ما بقينا، برغم هذه الحقيقة الواضحة، نصرُّ على إعطاء اهتمام في هذه المرحلة لقليل من المسائل المهمّة التي يثيرها عِلْمُ الدّلالة التاريخيّ في شأن التغيّر الذي أصاب بعضَ التعابير المفتاحيّة في القرآن في مسيرة التاريخ، فإن ذلك راجعٌ في المقام الأوّل إلى الأسباب الثلاثة الآتية :

الأوّل، أنّه يمكن القولُ على الإجمال إنّه نظرًا إلى أن دراسة مسألةٍ من زاويتين أو أكثر مختلفتين وشديدتي الترابط في الوقت نفسه تؤدّي إلى رؤيةٍ أعمق وأشمل للمسألة، يمكن أن نتوقّع منطقيًّا في حالتنا الخاصّة أيضًا أنّ دراسة مسألة " المعجم اللغويّ " من جديد دراسةً تاريخيّة ستساعد من حيث هي

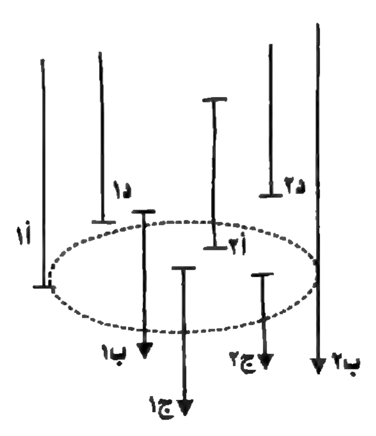
استمرارٌ للدّرْس السّابق في إيضاح بعض الجوانب المهمّة للمسائل النظريّة التي لم تدرس تمامًا في الفصل الأخير.

الثاني، أنّه بمتابعة التطوّر الدّلاليّ لبعض التعابير المفتاحيّة القرآنيّة في المنظومات غير القرآنيّة التي وُجدت في الإسلام مع تقدّم الزمان، ربّما نكون قادرين على إلقاء ضوء جانبيّ جديد على خصوصيّة المعاني التي أخذتها هذه الكلماتُ في القرآن نفسه.

أمّا السّببُ الأخيرُ فهو أنّ دراسةً دقيقةً لمسألة إمكانية درْسٍ دلاليّ تاريخيّ *a historical semantics* وأهميّة هذا الدّرْس، ستوضح بالتّغاير مزايا المناهج والمبادئ المميّزة للدّرْس الدّلاليّ السّكونيّ *static semantics* وكذلك حدودَ هذه المناهج والمبادئ، وهكذا تمكّننا هذه الدّراسةُ من [٣٧] أن ندمج بالطريقة الأكثر إثمارًا وإفادةً الدّرْسَيْن الدّلاليّين كليهما في تحليل بناء المعجم اللغويّ للقرآن.

ولنمضِ الآنَ مباشرةً إلى لبّ المسألة *medias res*، يمكن أن ننظر إلى "المعجم اللغوي" من وجهتي نظر منهجيتين مختلفتين جذريًّا. وفي علم اللغة الحديث تُسمّى هاتان الزّاويتان أو وجهتا النّظر: " تعاقبيّة *diachronic* " و " تزامنية *synchronic* " على الوِلاء. والتعاقبُ *Diachrony*، كما يوحي أصْلُ الكلمة، نظرةٌ إلى اللّغة تشدّد من حيث المبدأ على عنصر الزمان في كلّ شيء لغويّ. وهكذا، فالمعجمُ اللغويّ من الوجهة التعاقبيّة حزمةٌ من كلماتٍ ينمو كلٌّ منها ويتغيّر على نحو مستقلّ بطريقته الخاصّة. بعضُ الكلمات في الحزمة قد يتوقّفُ، أي لا يُستخدَم في المجتمع في مرحلة محدّدة (الألفات)؛ كلماتٌ أُخَر قد تستمرُّ في الاستخدام لمدى أطول (الباءات)، كذلك قد تظهرُ كلماتٌ جديدة على خشبة المسرح في مرحلة محدّدة من الوقت وتبدأ تاريخها من تلك المرحلة (الجيمات).

وإذا ما قطعْنا أفقيًّا مجرى التاريخ في مرحلة محدّدة، ظفرنا بمقطع عَرْضي يمكن تمثيلُه في صورة سَطْح مستوٍ يشكّلُه عددٌ من الكلمات التي أبقاها جريانُ الزّمانِ حيّةً إلى تلك المرحلة.

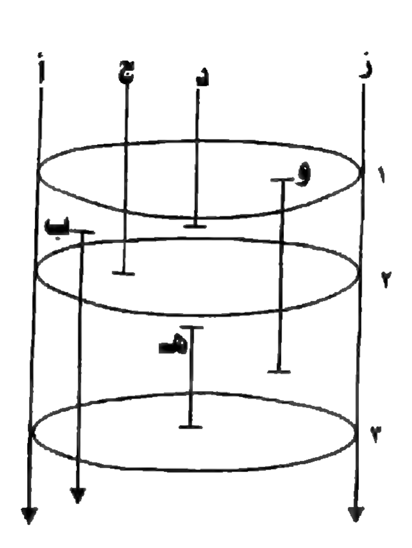


وعلى هذا السّطْح كما نرى تظهرُ الألفاتُ والباءاتُ والجيماتُ معًا، بغضّ النّظر عمّا إذا كان لها تاريخٌ طويلٌ وراءها (أ(١) و ب(٢)) أو قصير (أ(٢) و ب(١))، أو لا تاريخ لها (ج)، أمّا تلك التي توقفت في وقت سابق عن أن تكون فعّالةً قبْلَ هذه المرحلة (الدالات) فلا تشترك طبعًا في إنشاء هذا السّطح، بغضّ النّظر عما إذا كانت قد ماتت حديثًا جدًّا (د(١)) أو منذ زمن بعيد (د(٢)). مثلُ هذا السّطح هو تمامًا ما عنيناه في الصفحات السّابقة بـ " المعجم اللغويّ " - منظومةٌ منظّمة من الكلمات والمفهومات. لأنّه على مثل هذا السّطح، وعلى مثل هذا السّطح وحده، تظهر الكلماتُ لأعيننا في صورة شبكة معقّدة من المفهومات. ووجهة النظر التي تقطع الخطوطَ التاريخيّة للكلمات وتمكّننا في هذه الطّريقة من الظفر بمنظومةٍ ساكنة من الكلمات، ندعوها " تزامنيّة *synchronic* ".

ولعلّه من الخير أنّ نلاحظ أنّ المعجم اللغويّ في هذا المعنى الخاصّ، أي كونه سطحًا ساكنًا، هو شيء متكلَّف أو مصطنع، بالمعنى الدّقيق للكلمة. إنّه حالةٌ ساكنة أنتجها اصطناعًا إيقافُنا بضربةٍ واحدةٍ جريانَ التاريخ لكلّ كلمات اللّغة في مرحلة محدَّدة من الزمان. والمقطعُ

العَرْضي النّاتج يعطينا الانطباعَ بأنّه ساكنٌ ومتوقّفٌ، أمّا على الحقيقة [٣٨] فهو يبدو كذلك ظاهريًّا فقط. ولنقل بتعبير آخر، هو ساكنٌ فقط عندما ننظر إليه من وجهة نظر عِيانية أي بالعين المجرّدة.أما حين يُنظر إليه بالمجهر، فإنّ هذا السّطح يكون مائجًا بالحياة والحركة. وهذه النقطة الأخيرة تظهر جليّةً جدًّا عندما تكون لغةٌ من اللغات في مرحلةٍ خطيرةٍ ثائرةٍ، مثل التركيّة الحديثة. تأخذ العناصرُ القديمة بالتضاؤل وتأخذ العناصرُ الجديدة بالدّخول؛ بعضُ الوافدين الجُدُد يجدون مكانًا مرموقًا في المنظومة، لكنّ كثيرين منهم يتوارون سريعًا ليحلّ محلّهم آخرون. وعندما تدخلُ لغةٌ في مِثْل هذه المرحلة من الانتقال والتحوّل، يكون من الصّعب جدًّا الظّفرُ بسطحٍ ثابت ساكن نسبيًّا.[١]

ومهما يكن، فإنّه في الحالات العاديّة نستطيع أن نظفر بما نرغب من السُّطوح فقط بإجراء مِثْل هذه المقاطع الأفقيّة الصُّنْعيّة عبر الجريان التاريخيّ للكلمات في نقاط متعدّدة (المقاطع العَرْضيّة ١، ٢، ٣، مثلًا، في الرّسم البيانيّ).



(١) هذا هو السببُ الرّئيسُ الذي يجعل من الصّعب جدًّا تأليفَ معجم جيّد للّغة التركيّة اليوميّة (المؤلّف).

وإذا ما قارنّا بعضَ هذه السّطوح ببعضها الآخَر، سواءٌ أكانت السطوحَ الكاملةَ أم فقط بعضَ المقاطع الخاصّة منها، فإنّنا نقوم بدَرْسٍ دلاليّ تاريخيّ. فالدَّرْسُ الدلالي التاريخيُّ المفهومُ على هذا النحو لا يكمن في تتبّع تاريخ الكلمات الفردية في ذاتها لكي يُرى كيف تغيّر معناها في مسيرة التاريخ. وهذا الأخيرُ هو منهج القرن التاسع عشر النموذجيّ لدَرْس اللغة. ويبدأ الدَّرس الدّلاليّ التاريخيّ الحقيقيّ، كما فهمناه الآنَ، فقط عندما ندرس تاريخَ الكلمات بمنطق المنظومات السّاكنة الكاملة التي تنتمي إليها، أي عندما نقارن " سطحين " أو أكثر، أحدَهما بالآخر، ممّا تقدّمه لغةٌ واحدة، كالعربيّة، في مراحل مختلفة من تاريخها، مفصولةً إحداها عن الأخرى بفاصل زمانيّ.

وقد يطوُلُ الفاصلُ أو يقصّر تبعًا للغرض من تحليلنا. ويمكن القولُ مثلًا إنّه حتّى لغةُ القرآن نفسُها قد تُعدّ عمليّةً تاريخيّة تمتدّ على قريبٍ من عشرين سنة في مرحلتين متميّزتين، المكّيّة والمدنيّة. وفي تلك الحال يمكننا على نحو معقول تمامًا أن نعمل مقطعين أفقيّين عبر التطوّر التاريخيّ لهذه اللّغة عند هاتين المرحلتين الخطيرتين، ونقارن المقطعين العَرْضيّين أحدهما بالآخر إذا ما حدث [٣٩] أن يكون هدفُنا الدَّرْسَ الدّلاليّ لتطوّر الفِكْر الإسلاميّ في حدود القرآن. والحقّ أنّه منذ أن نشر تيودور نولدكه *Theodor Noldeke* فكرته المهمّة جدًّا في شأن هذه المسألة، حدثت اكتشافات مهمّة كثيرة في شأن " تاريخ " المعجم اللغويّ للقرآن، مما أوضح أنّ لغة التنزيل تعرّضت لتغيّر عميق من الوجهة الدّلاليّة إثْرَ هجرة النبّيّ [عليه الصلاة والسلام] إلى المدينة.[٢] أو يمكننا أيضًا بمنطقيّة، إذ نتبنّى منظورًا بعيد المدى، أن

---

(٢) هناك ناحيةٌ خاصّةٌ يمكن أن يُعَدّ فيها كتابا الأستاذ مونتغمري وات : محمّد في مكّة *Muhammad at Mecca, Oxford, 1953*، ومحمّد في المدينة *Muhammad at Medina ,Oxford , 1956* بحقّ دراسةً شاملةً لهذه الظّاهرة. ومن الأمثلة الأكثر أهمّيةً لذلك، يمكن أن نذكر الكلمة الإشكالية جدًّا "تَزَكّي"، التي يناقشها من وجهة نظر فِقْه اللغة في كتابه *Muhammad at Mecca* (الملحق *I*). ويبيّن هنا كيف أنّ هذه الكلمة الممثّلة للمفهوم الدّينيّ =

نتعامل مع المعجم اللغوي القرآنيّ على الجملة بوصفه منظومةً ساكنةً ونقارنه بمنظومات أُخَر ظهرت فيما بعد في عالَم الإسلام كما سنفعل عمليًّا في الفصل الذي بين أيدينا.

ويمكن القولُ هكذا بلغة القاعدة العامّة إنّه في حال ثقافةٍ شابّة ونامية بقوّة كثقافة الإسلام الأوّل، يُظهِر التطوّرُ التاريخيُّ للّغة ميلًا واضحًا جدًّا إلى التعقيد والتكاثر المتصاعدين. وفي حالتنا الخاصّة أسّس انتصارُ الإسلام السّلطةَ الرّاسخةَ للقرآن بوصفه الكتاب المقدَّس، والتأثيرُ اللّغويّ المباشرُ لهذا تجلّى في حقيقة أنّه من الوجهة العمليّة وقع المعجمُ اللغويُّ الكاملُ للّغة العربيّة تحت نفوذ المعجم اللّغويّ القرآنيّ، وقد تأثّرت اللّغةُ العربيّة بتمامها تأثّرًا قويًّا بهذه الحقيقة.

وفي محاولةٍ لإظهار هذا بأبسط طريقة وأوضحها، سأعزلُ ثلاثة " أسطح " دلاليّة مختلفة في التّاريخ المبكّر للمعجم اللغويّ العربيّ :

١ – ما قَبْلَ القرآنيّ أو الجاهليّ.

٢ – القرآنيّ.

٣ – ما بعد القرآنيّ، وعلى نحو محدّد، العبّاسيّ. في المرحلة الأولى التي ميّزناها على هذا النحو، أي قبل الإسلاميّة، لدينا تقريبًا ثلاثُ منظومات مختلفة للكلمات، مع ثلاث وجهات نظر مختلفة تحتها :

١ – معجمٌ لغويٌّ بدويٌّ صرف يمثّل أقدمَ نظرةٍ عربيّة نموذجيّة إلى العَالم *Arabian weltanschauung* في مرحلة البداوة.

٢ – معجمٌ لغويّ تجاريّ شديد الارتباط طبعًا بالسابق ومبنيٌّ عليه ويمثّل في أيّة حالٍ روحًا ونظرًا إلى العالم مختلفين تمامًا، وهو محصّلةٌ للتطوّر الجديد للاقتصاد الجديد التجاريّ في

المهمّ " التطهّر" أو "التّطهير" تذوي تدريجيًّا وتتلاشى بتقدّم الزمن أمام كلمة أخرى أكثر أهمّية "إسلام" بمعنى "التسليم".

مكّة ولذلك تخلّلته بعمقٍ كلماتٌ وفكَرٌ خاصّة بتجّار هذه المدينة (٣).

٣ - المعجم اللغويّ اليهوديّ - النّصرانيّ، [٤٠] وهي منظومةٌ من التعابير الدّينيّة مستخدمةٌ بين اليهود (٤) والنصارى الذين يعيشون في الجزيرة العربيّة، وتشتمل على المنظومة الحنيفيّة الأكثر إشكالًا. (٥)

المعجمُ اللغويّ للقرآن من الوجهة اللغويّة مزيجٌ من هذه المنظومات الثلاث المختلفة. ولا يعني هذا، في أيّة حال، أنّ كلماتٍ مأخوذة من المصادر الثلاثة المختلفة توجد في القرآن جنبًا إلى جنبٍ في صورة عناصر متغايرة. المعجمُ اللغويّ القرآنيّ كما أُكّدَ مِرارًا في الصفحات السّابقة حقلٌ دلاليّ واسع، وبما هو كذلك هو كلٌّ منظّمٌ، منظومةُ كلماتٍ مكتفيةٍ بذاتها اندمجت فيها كلُّ الكلمات أيًا كانت أصولُها في تأويل متناغمٍ جديد تمامًا. خذْ مثلًا من جديد الكلمةَ الأكثر أهميّة " الله ". اسْمُ " الله " كما رأينا قبْلُ وكما سنرى تفصيلًا فيما بعد، لم يكن مجهولًا لدى عرب الجاهليّة، كان معروفًا على نطاقٍ واسعٍ ليس فقط داخلَ الدّوائر التوحيديّة اليهودية ـ النّصرانيّة، بل حتّى بين البَدْو الخلّص على الجملة. ومهما يكن، فإنّ حقيقة أنّ الكلمة كانت مستخدَمةً في الجاهليّة لا ينبغي أن تعمينا عن حقيقة أخرى أكثر جلاءً هي أنّ هذه الكلمة نفسَها " الله " تعني شيئًا مختلفًا تمامًا في القرآن عمّا عنته في الأزمنة الجاهليّة. وههنا نرى أهمّيّةَ المفهوم المنهجيّ للمعنى " السّياقيّ " الذي قُدِّم في الفصل السّابق. الكلمةُ القديمةُ نفسُها " الله " تكتسب في القرآن معنىً سياقيًّا متميّزًا تمامًا بسبب موقعها في الكُلِّ المنظّم.

وإذا ما قارنّا المعجمَ اللغويّ القرآنيّ بالمعجم اللغويّ الجاهليّ بوصفه كُلًّا، لاحظنا

(٣) في شأن أهمّيّة هذا المعجم اللغويّ الخاصّ في تشكيل اللّغة القرآنية انظر مثلًا :

C.C.Torrey , The Commercial – Theological Terms of The Koran , Leiden , 1892..

(٤) علينا أن نتذكر أنّ المدينة كانت في ذلك الوقت أحد أكبر مراكز اليهودية.

(٥) في شأن الحنفاء ولغتهم، انظر فيما بعد الفصل ٤، القسم ٥.

حالًا أنّ الأوّل منهما فيه الكلمةُ الصميميّة العُليا " اللهُ "، التي لا تهيمنُ فقط على حقْلٍ دلاليّ واحد خاصّ ضمن المعجم اللغويّ، بل على جملة المعجم اللغويّ المشتمل على الحقول الدّلاليّة كلّها، أي على كلّ المنظومات المفهوميّة الأصغر التي تقع تحته، في حين أنّ المنظومة الجاهلية للكلمات لا تمتلك مثل هذه الكلمة الصميميّة العليا [٦].

وهذا أحدُ الاختلافات الأكثر جوهريّة بين المنظومتين. وبرغم أنّ المفهومات الجاهليّة والقرآنيّة، كما سنرى، تشترك كثيرًا في بنْية المعنى- ليس فقط فيما يتّصل بالمعنى " الوَضْعيّ " بل حتّى في شطر كبير من المعنى " السّياقيّ " - برغم ذلك فإنّ هذا الاختلاف الجوهريّ الوحيد وحْدَه كافٍ لجَعْل [٤١] المنظومتين مختلفتين تمامًا في الطبيعة والبنْية في شأن مفهوم "الله".

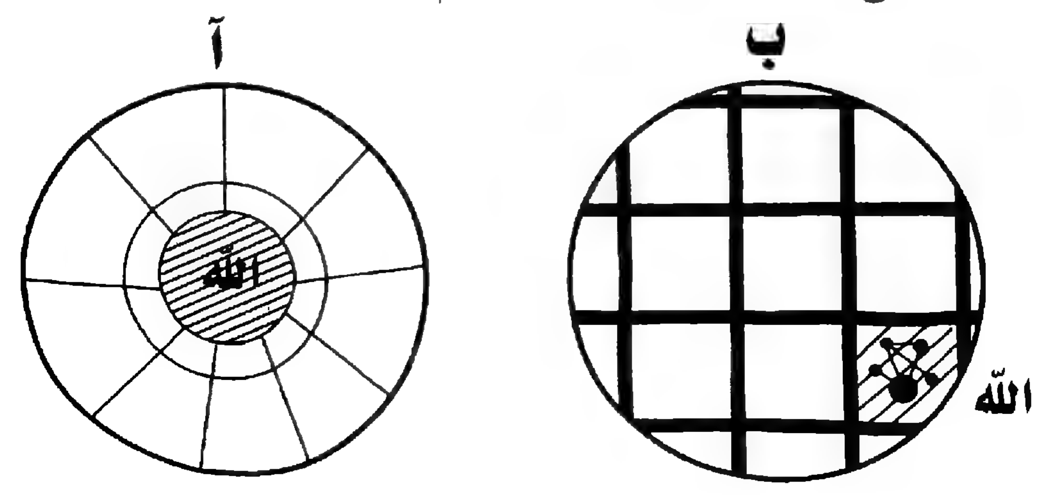
وفي المنظومة القرآنيّة، لا يوجد حتّى حقلٌ دلاليّ واحدٌ غيرُ مرتبط بـ " الله " وغير محكومٍ بمفهومه الأساسيّ (الصّورة آ).[٧] هذا الوَضْعُ هو الذي، كما أسلفتُ في الفصل السّابق، يعنيه غيرُ الدّارسين الدّلاليّين عادةً عندما يقولون إنّ عالَمَ القرآن هو أساسًا " مرتكزٌ على الله *theocentric* ". في المنظومة الجاهلية، ليس " اللهُ " سوى عضوٍ في حقلٍ دلاليّ خاصّ واحدٍ (الصّورة ب). هنالك نوعٌ من الالتحام المفهوميّ في نظرة القرآن إلى العالم، إحساسٌ بمنظومةٍ حقيقيّة مبنيّة على مفهوم " الله " وتدور حوله، ممّا هو غيرُ موجود في المنظومة الجاهليّة. ذلك لأنّه ههنا، في هذه المنظومة الجديدة، تكون كلُّ الحقول الدّلاليّة، وتبعًا لذلك

---

(٦) إلّا، طبعًا في الدّائرة الضّيقة للفِكْر التوحيديّة اليهوديّة – المسيحيّة. لكنّه من الجليّ تمامًا أنّ اليهود والنصارى لم يكونوا البتّة ممثّلين لجزيرة العرب في الجاهلية. فهم، في أيّة حال، ظاهرةٌ محلّية، من الوجهة اللغوية على الأقلّ.

(٧) في الرّسم البيانيّ آ تمثّل المنطقة المركزية المحيطة بكلمة " الله " حقلًا دلاليًا مؤلّفًا من الكلمات التي تدلّ على مفهومات مختلفة مستخدمة في الوصف القرآنيّ لما " يفعله " اللهُ ومن " يكون " الله. وهذا ما سيتطوّر لاحقًا في عِلْم الكلام الإسلاميّ إلى ما هو معروفٌ باسْم " صفات الله ".

كلُّ التعابير المفتاحيّة، تحت سلطان هذه الكلمة الصميميّة الأساسيّة والأسمى. وعلى الحقيقة، لا شيء يمكن أن يُفلت منها، ليس فقط تلك المفهومات المرتبطة مباشرةً بالدّين والإيمان، بل كلّ الفِكَر الأخلاقية، وحتى المفهوماتُ التي تمثّل الجوانبَ الأكثر دُنيويّة في حياة البشر، كالزّواج والطّلاق والميراث وقضايا التجارة كالعقود والدّيون والرّبا والأوزان والمقاييس، إلخ.، قد أُدخلت في اتصال مباشر بمفهوم الله.



وبالإضافة إلى ذلك فإنّه في المنظومة الجاهليّة يقفُ مفهومُ الله جنبًا إلى جنب مع مفهوم " الآلهة " مع عدَمِ تعارضٍ البتّة بينهم، طبعًا باستثناء ما عليه الأمر في الحقل الدّلاليّ لـ " الله " المحدّد جدًّا والخاصّ جدًّا المميّز لليهود والنصارى في الجاهليّة، مما لا يُهتَمُّ به الآن.[٨] ولا يوجد في المنظومة الجاهليّة [٤٢] تغايرٌ حادٌّ ملحوظ بين " الله " والآلهة الأخرى حتى حيثُ يقف " اللهُ " (تعالى) في قمّة التّسلسل الهرميّ للكائنات المتجاوزة للطبيعة. هذا بالإضافة إلى

(٨) في شأن دراسةٍ مفصّلة للصّلة بين التصوّر الجاهليّ الصِّرْف لـ " الله " والتصوّر اليهوديّ ـ النّصرانيّ، والتأثير الذي ربّما يكون الثاني تركه في الأوّل قبْلَ أن يدخل اسمُ " الله " في المنظومة الإسلاميّة، انظر الفصل ٤، المكرّس حصرًا لهذه المسألة نفسها.

أنّ هذا الحقلَ الدّلالي للكائنات المتجاوزة للطبيعة نفسَه يحتلّ مكانةً سَطْحَية في جملة المنظومة المفهوميّة للجاهليّة مقارنةً مع حقول أُخَر أكثر أهمّيّةً لها صلة مباشرة كثيرًا بالحياة القَبَليّة للعرب، الإحساس بالشَّرَف مثلًا والفضائل الاجتماعيّة والفرديّة التي لا صلة لها البتّة بـ "الله" والدّين.

لا ينبغي أن يكون ههنا سوءُ فَهْمٍ. في المنظومة القرآنيّة أيضًا، يوجد مفهومُ " الآلهة ". وعلينا أن لا نخلط النظامَ الوجوديّ للأشياء بالنظام الدّلاليّ. بتعبير آخر، حقيقةُ أنّ عالَمَ القرآن في جوهره قائمٌ على توحيد الله *monotheistic* لا ينبغي أن تقودنا إلى أنّ نعتقد خطأً، من وجهةٍ دلاليّة ومن وجهة وجوديّة، أنّ " اللهَ " يقف وحيدًا من دون أنداد. بل على النقيض من ذلك هنالك مفهوماتٌ لـ " آلهة " و " أوثان " في المنظومة القرآنيّة. والاختلاف فقط أنّ هذه الآلهة جميعًا تكون على صلةٍ سلبيّة بـ " الله "؛ هي موجودةٌ فقط بوصفها شيئًا يجب إنكارُ وجوده إنكارًا شديدًا. ولنقل بمصطلحات أكثر دلاليّة، هي موجودةٌ في القرآن ابتغاءَ أن تُربط بمفهوم " الباطل "، بينما يُربَط مفهومُ الله بمفهوم " الحقّ ".

وإليكم دلالةً ضمنيّة أكبر للبيان السّابق : عندما نقول إنّ اسمَ الله دخل المنظومةَ القرآنيّة من المنظومة الجاهليّة، لا ينبغي أن يُراد من هذا أنّه من جُملة العناصر الدّلاليّة المرتبطة بهذا الاسم لم تُقبَل إلّا تلك التي عُدّت " حَسَنَةً " من وجهة النّظر الإسلاميّة، في حين أنّ جُملة العناصر " السيّئة " قد أُهملت تمامًا. حقيقةُ الحال أنّ كلّ العناصر، حَسَنها وسيّئها، دخلت المنظومة القرآنيّة، وفي هذا الحقل الجديد قُبل بعضُها ورُفِض بعضُها. وعمليّةُ الرّفضِ والقبول هذه مصوّرةٌ تصويرًا مفعمًا بالحياة في القرآن نفسه. وبطريقة أخرى، لم يكن لكلمات مِثْل "شريك" و " نِدّ " أن تعطى مكانًا فيه.

ولأنّ القرآن من الوجهة اللغويّة صورةٌ للبيان العالي في العربيّة، سيرى بسهولة أنّ كلّ الكلمات المستخدمة في هذا النصّ المقدّس لها خلفيّةٌ سابقة للقرآن أو الإسلام. كثيرٌ منها جاء

من صَفِّ العربيّة الجاهليّة. ويمكن القول بلغة أخرى، إنّ كثيرًا منها، حتّى تلك التي رُفِعت إلى منزلة الكلمات المفتاحيّة في القرآن، كانت في الجاهليّة كلماتٍ عاديّة تقف بعيدًا تحت مستوى الكلمات المفتاحيّة. مِثْلَ ذلك مثلًا كانت كلمةُ " تقوى " التي سنحلّلها مفصَّلًا في سياق تالٍ(٩). فمثلما يعرف الجميعُ، [٤٣] اكتسبت هذه الكلمةُ في القرآن أهمّيّةً بالغة بوصفها أحدَ التعابير المفتاحيّة القرآنيّة الأكثر نموذجيّة، أحدَ الأركان التي بُني عليها الصرّحُ الكاملُ للتديّن أو التقوى القرآنيّة. لكنه قبل ذلك، أي في الجاهليّة، كانت كلمةً عاديّة جدًّا أُريد بها ببساطة نوعٌ عاديٌّ جدًّا من السّلوك الحيوانيّ *animal behavior* دفاعًا عن النفس مصحوبًا بإحساسٍ بالخشية.

لكنّه كان هناك أيضًا عددٌ كبير من الكلمات التي دخلت القرآنَ عاملةً عملَ الكلمات المفتاحيّة مع تاريخ جاهلي مهمّ وراءها. ويمكن أن نقول بطريقة أخرى، إنّ بعض الكلمات المفتاحيّة القرآنيّة كانت قد لعبت في الجاهليّة دورًا قويًّا بوصفها كلماتٍ مفتاحيّة. وما حدث هو فقط أنّ بِنْيتَها الدّلاليّة تغيّرت تغيّرًا عميقًا عندما نُقلت من منظومةٍ إلى المنظومة الأخرى. وإيضاحًا للفَرْضيّة الرّئيسة لهذا الفصل، تقدِّم هذه الحالةُ الأخيرةُ مشكلةً أكثر إثارةً للاهتمام لأنّها أكثرُ تعقيدًا *more complicated*. والحقيقةُ أنّ بعض أمثلةٍ لهذه الظاهرة قُدّمت في الفصل الأخير. لكنّه هناك نُظِر إليها في سياق مسائل ذات طبيعة مختلفة نسبيًّا. وههنا سأقدِّم أمثلةً مهمّةً جدًّا لتكون توطئةً، إذا صحّ التعبير، لما سيأتي لاحقًا بإسهاب.

الكلمةُ التي تجول في خاطري هي كلمةُ "كريم". هذه الكلمةُ كانت تعبيرًا مفتاحيًّا مهمًّا جدًّا في الجاهليّة، مرادًا به نُبْلُ المَحْتِد – رجلٌ "ذو أصلٍ نبيلٍ"، مُنْتَمٍ إلى جَدٍّ شهير من خلال نَسَبٍ غير معيب. ولأنّه في التصوّر العربيّ القديم للفضيلة الإنسانيّة مثّلَ الجودُ المُفرِط غيرُ المحدود التجلّيَ الأكثر وضوحًا وبروزًا لنُبْلِ الرّجل، اكتسبت كلمةُ "كَريم" أيضًا معنى

(٩) انظر الفصل ٩، القسم ٢.

رجلٍ متميّزٍ بسخاءٍ مُفرطٍ بالغٍ درجة مفهومنا لـ "مُبذّر" أو "مِتْلافٍ".

كان على مدلول هذه الكلمة أن يواجه تغييرًا خطيرًا عندما دخلت في السّياق القرآني في ارتباط مُحكمٍ بكلمة "تقوى" التي أشير إليها توًّا إشارةً عابرةً. أوضح القرآن بما لا لَبْسَ فيه أنّ أكرمَ الرّجالِ هو أتقاهم للهِ(١٠):

"إنّ أكرمَكُمْ عندَ الله أتقاكم".

إنّ دمجًا لكلمتين كهذا الدّمج، ما كان لأحدٍ حتّى أن يحلم به في الجاهليّة. هذه الكلمةُ العربيّةُ القديمة " كَرِيم "، التي تصوِّرُ جانبًا مهمًّا لنظرة العرب إلى الحياة، يمكن أن نقول إنّها أُرغمت على الدّخول في مجالٍ جديدٍ تمامًا من التديّن التوحيديّ في الإسلام. وليس من [٤٤] المبالغة القولُ إنّ هذا كان حقًّا ثورةً، ثورةً في تاريخ الفِكَر الخلقيّة عند العرب، إذ لا أحدَ في جزيرة العرب القديمة فكّر البتّة في تعريف "الكرَم" بأنّه "تقوى الله". ومنذ ذلك الحين، لم يَعُد الرّجلُ الجديرُ بأن يُدعى "كريمًا" بالمعنى الحقيقيّ للكلمة هو من كان نبيلَ المحْتِد منتميًا إلى أسرة شريفةٍ وقبيلة شريفة، ولا ذلك الرّجل الذي سيواصل التبذير والإتلاف لكلّ ما يملك من دون أن يتوقّف ليتأمّل للحظةٍ أنّه هو وأسرته كلّها قد يُدفعان بصنيعه هذا إلى فَقْرٍ مُدْقعٍ وتَلَفٍ مُطبِقٍ صباحَ اليوم التالي. لكنّه يمكن القولُ بدقّةٍ إنّ هذه الصّفة الأخيرة جرت العادةُ أن يُنظَر إليها على أنها الملمحُ الأكثر تمييزًا للرّجل "الكريم". ولم يتوقّف الشعراءُ القدماءُ عن التغنيّ بهذه الخَلّة لأنّها كانت، مع صفة الشجاعة والإقدام، الأداةَ الوحيدة تقريبًا لحفاظ الإنسان على شرفه المتوارث (حَسَبه).

يقول شاعرٌ في "الحماسة" : "ندافع عن أحسابنا بلحوم إبلنا وألبانها ؛ لأنّ الكريمَ حقًّا

(١٠) سورة الحجرات (٤٩)، الآية ١٣.

هو من يكون قادرًا على الدّفاع (عن شرفه الذي انحدر إليه من أجداده المشهورين)[١١]:

نُدافعُ عن أحسابنا بلُحومها وألبانها إنّ الكريمَ يُدافعُ

هذه الصّفةُ التي كانت كما أسلفتُ إحدى الفضائل الرّئيسة في أعين عرب الجاهلية ليست من وجهة النّظر القرآنيّة الجديدة فضيلةً حقيقيّةً البتّة. وليست كَرَمًا حقيقيًّا، لأنّ المنبع الأخير الذي تنبع منه هو التباهي الصِّرْف والتفاخر، الرّغبة في إظهار الكرم. وإنسانٌ كهذا الإنسان هو في لغة القرآن[١٢]

"يُنفِقُ مالَه رِئاءَ النّاس ولا يؤمنُ باللهِ واليومِ الآخِرِ"

وفي موضع آخر[١٣] يقرِّر بوضوحٍ أنّ مَنْ يبذّرون أموالَهم بسبب مِثل هذا الدّافع ليسوا سوى "إخوان الشياطين" :

"وآتِ ذا القُرْبى حَقَّهُ والمِسْكِينَ وابنَ السَّبيل وَلَا تُبَذِّرْ تبذيرًا. إنّ المبذِّرينَ كانوا إخوانَ الشياطينِ وكانَ الشيطانُ لِرَبِّه كَفُورًا".

ههنا نرى "الكَريم" الذي جسّد في وقتٍ من الأوقات المثَلَ الأعلى الجاهليّ للكَرَم المسْرِف بوصفه التجلّيَ المباشرَ للنُّبْل، في عمليّة التحوّل نفسِها إلى شيءٍ جديد ومختلف تمامًا بتأثير وَضْعٍ دلاليّ جديد. فكرةُ الكَرَم نفسُها تخضع لتغيّر عميق ؛ في الوقت نفسه، وبالتلازم معه، تؤولُ كلمة "كَرِيم" لأن تُستخدم للدّلالة على مؤمِنٍ وَرعٍ حقًّا، إنسانٍ، بدلًا من إنفاق ماله على نحو أعمى ودونما تفكير ومن أجل المباهاة فقط، لا يتردّد في إنفاقه من أجل هدفٍ

(١١) ديوان الحماسة (بشرح المرزوقيّ)، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، ٤ أجزاء، القاهرة، ١٩٥١ م، رقم ٢،٧٤٦ ، لشاعر مجهول.

(١٢) سورة البقرة، الآية ٢٦٤

(١٣) سورة الإسراء أو بني إسرائيل، الآية ٢٦-٢٧.

محدد هو حقًّا "سامٍ" في التصوّر الجديد، أي "في سبيل الله" [١٤]، حريصًا دائمًا على أن يتحلّى بالاعتدال والتوسّط السّعيد بين الإسراف المطلَق والشّحّ المطبق [١٥]، استجابة للدافع الدّينيّ العميق المتمثّل في "التقوى".

وهكذا تبرزُ الكلمةُ نفسُها بالمعنى الوَضْعيّ نفسه في هاتين المنظومتين المتعاقبتين، لكنّها تُعطى قيمةً مختلفةً تمامًا وإيحاءاتٍ مختلفةً تمامًا تبعًا لما إذا استُخدمت كلمةً مفتاحيّة في إحداهما أو في الأخرى بسبب الترابطات الخاصّة التي تشكّلها حولَ نفسها في القطاع الخاصّ من المنظومة. والشيءُ نفسُه تمامًا يحدث بين المعجم اللغويّ القرآنيّ والمنظومات اللاّحقة، وإن يكن ذلك على نحو أدقّ وأقلّ وضوحًا.

٢- القرآنُ والمنظوماتُ التي أعقبته:

عندما نهبط إلى المرحلة الثالثة للتطوّر كما مُيِّز قبْلُ، أي العصر الأصيل للثقافة الإسلاميّة، نصادفُ تكاثرًا لمنظوماتٍ مفهوميّة مستقلّة نسبيًّا. وبتعبير آخر، أَنتج الإسلامُ منظوماتٍ مختلفة كثيرة للفِكَر في العهود التي أعقبت نزول القرآن، وإنّ عِلْم الكلام، وأصول الفِقْه، والنظريّة السّياسية، والفلسفة، والتصوّف من بين أهمّ هذه المنظومات. وكلٌّ من هذه النّتاجات الثقافيّة للإسلام طوّر منظومتَه المفهوميّة الخاصّة، أي "معجمه اللّغويّ"، الذي يتألّف هو نفسُه من عدد من المنظومات الثانويّة مثلما رأينا في مسألة المعجم اللغويّ القرآنيّ.

هكذا [٤٦] نحن مؤهّلون تمامًا للحديث عن المعجم اللغويّ لِعلْم الكلام الإسلاميّ، والمعجم اللغويّ للتشريع الإسلاميّ، والمعجم اللغويّ للتصوّف الإسلاميّ، إلخ.، بالمعنى التقني الدّقيق كما حُدّد قبْلُ. والمجموعُ الكُلّي لهذه المعجمات اللّغويّة المختلفة ينشئ المعجم

---

(١٤) انظر مثلًا الحديد، الآية ١٠ ؛ البقرة، الآية ٢٦٢.

(١٥) انظر الإسراء، الآية ٣١؛ الفرقان، الآية ٦٧.

اللّغويّ للغة العرب في العصر الأصيل للإسلام.

ونظرًا إلى الأهميّة الهائلة المنقطعة النظير على الحقيقة للمعجم اللغويّ القرآنيّ بوصفه اللّغةَ الحقيقيّة للوَحْي الإلهيّ، يكون طبيعيًّا تمامًا أن جاءت المنظومات التي أعقبت القرآنَ كلُّها متأثرةً تأثّرًا عميقًا به. كان كلٌّ منها في جانبه اللغويّ وبدرجات مختلفة معتمدًا ومبنيًّا على المعجم اللغويّ للقرآن. وقد استطاعت أن تنمو وتزدهر إذا جاز التعبير فقط في التربة التي أعدّتها لغةُ الوَحْي. ومن الوجهة الدّلاليّة يمكن وصْفُ هذا الوضع بدقّةٍ بالقول إنّ كثيرًا من التعابير المفتاحيّة في هذه المنظومات كانت مزوّدةً بالمعجم اللّغويّ القرآنيّ. وحتىّ في حال الكلمات التي لم تكن قابلةً لأَن تُرجَع إلى المصدر القرآنيّ، كثيرًا ما كان هناك سعيٌ واعٍ لربطها بصورةٍ أو بأخرى بهذا التعبير القرآنيّ أو ذاك. بلغ من سلطانِ القرآنِ أن جعل كلَّ منظومةٍ مضطرّةً إلى اللجوء إلى المعجم اللغويّ القرآنيّ للحصول على عناصرها المادّيّة، إن لم يكن مباشرة، فعلى نحو غير مباشر على الأقلّ.

وبالإضافة إلى ذلك، يمكن القولُ بلُغةٍ أكثر عمومًا إنّ اللّغة العربيّة – أو أيّة لغةٍ بشأن تلك المسألة – على ثرائها، ليست غنيّة إلى الحدّ الذي تزوّد فيه كلًّا من المنظومات المختلفة بجهاز جديدٍ تمامًا ومختلف من الكلمات. وهكذا فإنّ معظم العناصر المستخدَمة في إنشاء المنظومات ينبغي لزامًا أن تكون مشتركةً بينها. ما حدث فقط أنّ كلًّا منها يطوّر ويُحكِم تقريبًا العناصرَ نفسَها بطريقته الخاصّة، وبذلك ينشئ شبكةً مستقلّةً من الكلمات والمفهومات.

وليس ضروريًّا لقَصْدنا الحاضر – ولا ممكنًا البتّةَ – أن ندرس بالتفصيل البنيةَ الدّلاليّة لهذه المنظومات التي أعقبت التنزيل القرآنيّ. ذلك أنّ كلًّا منها يستدعي معالجةً مستقلّةً. ههنا عليّ أن أقْنع نفسي بالإشارة فقط إلى ثلاثٍ منها – عِلْم الكلام والفلسفة والتصوّف – وبتقديم أمثلة نموذجيّة قليلة في كلّ حالةٍ لإيضاح الجدال الرّئيس لهذا الفصل.

من بين جملة المنظومات المفهوميّة التي تنمو في دور الإسلام الأصيل، يمثّل عِلْمُ

الكلام المنظومةَ الأكثر إخلاصًا وولاءً للمعجم اللغويّ القرآنيّ. يبدأ التفكيرُ الكلاميّ بالازدهار بين المسلمين جزئيًّا تحت التأثير اليونانيّ ولكن على نطاق واسع وفي المقام الأوّل بوصفه نموًّا طبيعيًّا للظروف التاريخيّة المتغيّرة التي تجد الحضارةُ الإسلاميّةُ نفسَها اليومَ فيها. ولذلك ليكن عِلْمُ الكلام الموضوعَ الأوّل لتأمّلنا ودَرْسنا.

إنّ النقطة الجوهريّة الأولى التي تُلاحَظ في شأن عِلْم الكلام الإسلاميّ هي أنّ مادّته [٤٧] قرآنيّةٌ تمامًا. وفي هذه الحالة الخاصّة، يمكن على نحو يمكن تبريره أن نأخذ كلمة "مادّة" بمعنى أوسع من معناها اللغويّ الصّرف، لأنّ جملة المسائل الأساسيّة لِعلْم الكلام تقريبًا تدين في أصلها للقرآن نفسه ولذلك يمكن إرجاعُها بطريقةٍ من الطّرق إلى الفِكْر القرآنيّ وتعبيراته اللّفظية. ويمكن القولُ بإيجاز إنّ عِلْم الكلام الإسلاميّ المبنيّ أساسًا على تعليم القرآن كان في أيّة حال نتاجًا لسعي العقل البشري إلى فهم هذا التعليم نفسه على نحو أكثر تنظيمًا وأكثر تنظيرًا. وطبيعيٌّ والحالُ كذلك أنّ تعابيره المفتاحيّة استُمدّت على نطاق واسع من المعجم اللغويّ القرآنيّ. كلُّ مفهومات عِلْم الكلام الإسلاميّ الرّئيسة تقريبًا كانت مستمدّة مباشرةً من النصّ القرآنيّ، وفي حالات كثيرة لم تكن منظومةُ مصطلحات عِلْم الكلام سوى تفصيلٍ فكريّ ونظريّ لكلمات القرآن وعباراته. طبعًا كان مبدأُ التنظيم المفهوميّ نفسُه مختلفًا تمامًا في كلّ حالة ؛ بتعبير آخر لم يكن هناك معجمٌ لغويّ كلاميّ في صورة منظومة مفهومات مستقلّة. وبرغم ذلك يمكن أن يُقال على الجملة إنّ المعجم اللغويّ لِعلْم الكلام الإسلاميّ ظلّ أكثر إخلاصًا وولاءً للمعجم اللغويّ القرآنيّ منه لأيّة منظومة أخرى.

وهكذا سيبدو أنّ عِلْم الكلام يقدّم فرصةً مناسبة جدًّا لكي ندرس بلُغةٍ واضحة إحدى المسائل النظريّة الرّئيسة لدينا. وإذا ما كان المعجمُ اللغويُّ الكلاميُّ من الوجهة الأولى، بمعنىً من المعاني، استمرارًا وتطورًا للمعجم اللغويّ القرآنيّ ويدينُ تبعًا لذلك في

مادّته لهذا المعجم، ويشكّل برغم ذلك من الوجهة الأخرى منظومةً مفهوميّةً مستقلّةً بتنظيم المادّة كلّها وفقًا لمبدئه هو في الإنشاء والتنظيم *structuralization*، فإنّ الاختلاف بين الاثنين ينبغي أن يُبحث عنه في الجانب "السّياقيّ" للتعابير المفتاحيّة. يكون الاختلافُ في أيّة حال وفي أحوال كثيرة دقيقًا جدًّا وعصيًّا على الإدراك خاصّةً عندما تُستخدمُ الكلماتُ نفسُها تقريبًا. ويقدّمُ التضادُّ بين "كافِر" و "مُسْلِم" مثالًا ممتازًا، كما سنرى بعد مقاطع قليلة.

وسأبدأ بأخْذ حالةٍ أسهل. حتّى كلمةُ "الله" نفسُها تُهيّأ لتغيير بنيتها المفهومية عندما تخرج من القرآن وتدخل في المنظومة الكَلاميّة. ففي عِلْم الكلام تظلّ المنزلةُ الرّئيسة التي تحتلّها هذه الكلمةُ طبعًا كما هي في المعجم اللغويّ القرآنيّ. تظلّ الكلمةَ الصّميميّةَ العُلْيا المهيمنة على المنظومة كلّها. والمفهوماتُ الرّئيسةُ كلّها تظلّ تحت السّلطان المسلَّم به لهذا المفهوم الأسمى. وهكذا، ظاهريًّا، لا شيء تغيّر. وبرغم ذلك نلاحظ هنا تحوّلًا داخليًّا عميقًا قد حدث تمامًا تحت السّطح.

غُيّرت بِنْيةُ مفهوم الله في هذه المنظومة الجديدة، [٤٧] أوّلًا وقبلَ كلّ شيء، من خلال إدخاله في صلةٍ مفهوميّة مباشرة بالأسماء الحُسْنى التّسْعة والتسعين. وإذا ما بحثنا عن هذه الأسماء التّسعة والتّسعين طبعًا في القرآن، فسنجدها قد ظلّلت كلَّ مكان. والقرآنُ مليءٌ بالكلمات والعبارات التي تصف الله من زوايا مختلفة : اللهُ كذا وكذا – مثلًا، اللهُ واحِدٌ، غفورٌ، رحيمٌ، إلخ.،.....، واللهُ يفعلُ كذا وكذا – مثلًا، الله "يتكلّم"، اللهُ "يخلق" إلخ.،.. لكنّ هذه وما شابهها موجودةٌ في القرآن في صورة أوصافٍ بسيطة ينبغي أن تؤخذ ببساطة كما هي، من دون تعقيد. أمّا في عِلْم الكلام فإنّ مبدأ الفَهْم البسيط وغير المعقّد هذا لا يظلّ من دون مِساس. فعند عُلماءِ الكلام، كلُّ المفهوماتِ من هذا النّوع تمثّل تجلّيات لا حصرَ لها لذات الله ؛ هي بتعبير آخر صفاتٌ إلهيّة كلّيّة، أي صفاتٌ ملازمة للذّات الإلهيّة.

ويعني هذا بوضوحٍ أنّ مفهوم "الله" صار يُفهَم بلُغة "الذّات" و "الصّفات"، وهذا

أيضًا يعني أنّ عُلماء الكلام قد تمثّلوا إذ ذاك الطّريقةَ اليونانيّة النموذجيّة في التفكير، التي تميلُ إلى تفسير عالَمِ الوجود كلّه بمنطق "الذّوات" و "الصّفات". ولأنّ هذا جزءٌ من العمليّة الضخمة لتعريب التّراث الهلّيني، المميّزة جدًّا للعصر العبّاسيّ، ربّما يجب عدُّه إنجازًا جديرًا بالإعجاب. لكنّه من وجهة النظر القرآنيّة الصّرفة والدّقيقة، لا يؤذِنُ هذا إلّا بخطوةٍ كبيرة بعيدًا عن الصّورة الأصليّة للفِكْر[١٦]. نقرأ في القرآن مثلًا أنّ الله "يكلِّم" الإنسانَ، لكنه لا يمكن أن يُعَدّ الكلامُ هنا صفةً لله ؛ ليس ثمّة حتى أدنى إشارة موحية بمِثل هذا التّفسير. بينما في عِلْم الكلام يشكّل "الكلامُ" إحدى الصّفات للذات الإلهية. وليس هذا يقينًا التناولَ القرآنيّ. ومفهومُ "الله" نفسُه حين يُفهَم بهذه الطّريقة بوصفه ذاتًا منزّهةً متعاليةً مقابلةً لـ "صفاتها" لا يظلّ مفهومًا قرآنيًّا في صورته الأصليّة.

وليس عِلْمُ الكلام الفلسفيُّ الدّينيُّ وحْدَه هو الذي أحدث مثل هذا التحول الدّاخليّ الجَذْريّ في البِنْية المفهوميّة لكلمة "الله". فإنّ منظوماتٍ أُخر فعلت الشيء نفسَه، كلّ منها وفق طرِيقتها المهيمنة في التفكير. وستتضح هذه النقطة تمامًا من خلال مقارنةٍ بين المعجم اللغويّ الكلاميّ ونظيرَيْه في التصوّف والفلسفة. هناك أسبابٌ لاعتبار التصوّف الإسلاميّ أيضًا [٤٩] استمرارًا وتطوّرًا للتعليم الدّينيّ الأساسيّ في القرآن. ويعني هذا من وجهة علْمِ الدّلالة أنّ الصوّفيّة يستخدمون الكلماتِ القرآنيّة تعابيرَ مفتاحيّة. ومقارنةً باستخدام علماء الكلام الكلماتِ نفسَها، في أيّة حال، يكون استخدامُهم في معظم الأحوال حرًّا للغاية بل اعتباطيًّا. يميلون إلى أن يُلحقوا بالكلمات التي يجدونها مهمّةً في القرآن المعانيَ- المعانيَ السّياقية - المنفصلةَ عن سياقاتها العمليّة، مبدؤهم الموجِّه في ذلك هو دائمًا مبدأُ التفسير الرّمزيّ. وطبيعيّ تمامًا أنّ المعاني الرّمزيّة التي يقرؤونها في الكلمات تصبح في حالات كثيرة

---

(١٦) أوضحت هذه النقطة على نحو مثير للإعجاب لدى الدكتور داوود راهبر في كتابه : *God of Justice*، ليدن، ١٩٦٠م. انظر خاصة فصله التمهيديّ.

ذات طبيعة مختلفة تمامًا وبعيدة تمامًا عن تلك المعاني التي أُعطيت للكلمات نفسها لدى علماء الكلام.

وتؤثّر المنظومةُ الصّوفيّةُ تأثيرًا عميقًا حتىّ في المفهوم الأساسيّ لـ "الله". ويخطر في ذهننا نقاطُ اختلاف واضحة كثيرة جديرةٌ بالملاحظة في هذا السّياق، لكنّه ههنا يكفي أن نتأمّل باختصار الاختلافَ الأكثر وضوحًا وحسمًا. في المنظومات غير الصّوفيّة جميعًا وكذا في القرآن نفسه، يمكن من وجهة نظر فلسفة المعرفة أن يكون " اللهُ " موضوعًا لـ " للعِلْم " أو معلومًا فقط. بتعبير آخر، لا يكون الله معروفًا لدى الإنسان إلّا على نحو غير مباشر. غيرُ مأذونٍ للإنسان أن يقترب من الله كثيرًا جدًّا. لا تستطيع رؤيةَ الله من دون أيّ " حجاب " على الأقلّ في هذه الدّنيا [١٧]. لا يمكن أن يكون هنا قُربٌ، أي اتصالٌ شخصيّ مباشر. لا شكّ في أنّ الله يتجلّى، لكنّه لا يتجلّى إلّا من خلال " آياته ". والإنسانُ، من جانبه، مأذونٌ له أن يعرف اللهَ فقط من خلال الآيات، أي الأشياء الطبيعيّة والظواهر الطبيعيّة التي تُفهم على أنّها " آياتٌ " لا حَصْرَ لها دالّةٌ على الخير الإلهيّ والعظمة الإلهيّة والقوّة الإلهيّة.[١٨] حتّى موسى الذي يؤذَن له في القرآن بالقُرْب من الحضرة الإلهيّة لا يستطيع أن يرى الله عِيانًا. هذا النوعُ من المعرفة المقدَّمة " من وراء حجاب "، حسبَ التعبير القرآنيّ، هو " العِلْم ". وهو ضربٌ غيرُ مباشر من المعرفة يمكن الظّفرُ به فقط من خلال بعض الأشياء الأُخَر التي تعطى للإنسان مباشرة.[١٩]

---

(١٧) من وجهة نظر عِلْم الكلام، هذه هي المشكلة الشهيرة لـ "الرؤية المبهجة *Beatific Vision*"، التي نوقشت كثيرًا لدى متكلّمي الإسلام.

(١٨) من هنا الأهميةُ البالغة المعطاة في القرآن لمفهوم " آية ". وقد قُدّمت إشارة عابرة إلى هذه القضية قبْلُ، لكنّ المسألة ستُعالج على نحو أكثر انتظامًا في سياقٍ آتٍ (الفصل ٦).

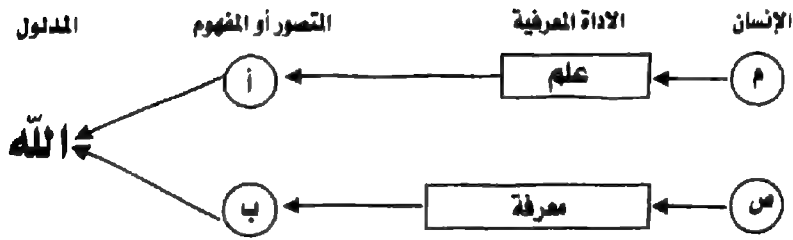
(١٩) يمكن أن يوضّح التمييزُ بالقول : " نعرف عن الله " لكننا " لا نعرف الله ". وفي اصطلاح برتراند راسل، "العلم" هو " معرفة بالاستنتاج " في مقابل " معرفة بالاطلاع ".

زعم الصّوفيةُ، في الإسلام مثلما هي الحالُ في غيره، أنّ لديهم معرفةً بالله مختلفةً تمامًا عن هذه : معرفة، أيْ نوعٌ مباشرٌ لا وسيط فيه وحميميّ جدًّا من الاتصال الشخصيّ يصل في صورة أو أخرى درجةَ اتحادٍ شخصيّ بين العارف والمعروف، مثلما يتّحد عاشقٌ [٥٠] ومعشوقُه في تجربة المحبّة في شخص واحد.

ومثلما هو واضحٌ، يغيِّر هذا كلَّ شيء. ليس فقط تصوّرُ الطبيعة البشريّة والنفس البشريّة هو الذي تغيَّرتمامًا، بل إنّ مفهومَ " الله " نفسَه لا بدّ من أن يتغيّر في بنْيته الدّلاليّة بصيرورته موضوعًا لـ " المعرفة "، في حين أنّه في المنظومات غير الصّوفيّة يمكن فقط أن يكون موضوعًا لـ " العِلْم " أو معلومًا. ومن الوجهة الدّلاليّة يمكن أن نصف هذا الوضعَ بالقول إنّ المعنى "السياقيّ" لكلمة "الله" يختلف تبعًا لما إذا كانت قد اتُّخذت موضوعًا للمعرفة الصّوفيّة أو موضوعًا لعِلْم بشريّ عاديّ.

طبعًا، مادُمتَ مسْلِمًا يظلّ الإلهُ الذي تؤمنُ به موضوعيًّا دائمًا اللهَ الموجودَ في القرآن، سواء أكنتَ صوفيًّا أم متكلِّمًا. لكنّ مجلى الله الذي يتجلّى في تصوّرك إيّاه مختلفٌ تمامًا في كلّ من الحالين.

في الرّسْمِ البيانيّ المقدَّم هنا،



يشكّل الإنسانُ (م)، المسْلِمُ العاديُّ المتمسّك بدينه، لنفسه مفهومَ اللهِ من خلال " العِلْم "، بينما (ص)، الصّوفيُّ، يفعل الشيءَ نفسَه من خلال المعرفة. والمفهومانِ النّاتجان آ و ب، من حيث هما مفهومان، مختلفٌ أحدهما عن الآخَر اختلافًا تامًّا، هذا برغم أنّ المدلول عليه، اللهَ

الموضوعيِّ نفسَه، الكامن وراءَ هذين المفهومَيْن هو نفسُه تمامًا. كان هذا الاختلافُ بين المفهومَيْن جوهريًّا وأساسيًّا إلى درجة أنّ المتمسّكين بظاهر الشّرع كثيرًا ما استنتجوا أنّ المفهوم آ والمفهوم ب لله لا يمكن أن يشيرا إلى " اللهِ " نفسِه. وقاد هذا طبعًا إلى إدانةٍ شديدة جدًّا للصوفيّة. لأنّه على الحقيقة إذا كان المدلولُ عليه بالله لدى الصوفيّة نفسُه - لا المفهومُ - مختلفًا، فلا بدّ أن يكون هؤلاء يعبدون " اللهَ " مختلفًا عن " اللهِ " الوَحْيِ الإسلاميّ. كان على كثير من الصّوفيّة أن يواجهوا الخطرَ الدّائمَ لاتهامهم بالابتداع من جانب الملتزمين الصّارمين للشريعة، برغم كلّ الإحالات والإشارات التي جاءت في كتبهم إلى القرآن دفاعًا عن موقفهم. وإنّه بهذا المعنى، يكون التفسيرُ الصّوفيُّ في غاية الأهميّة والفائدة للدّارس الدلاليّ.(٢٠)

عندما نلتفت من التصوّف إلى الفلسفة، نجد عمليّةَ التحوّل الدّلاليّ نفسَها مندفعةً قُدُمًا. وإذا كان عِلْمُ الكلام من بين كلّ المنظومات التي أعقبت القرآنَ قد ظلّ على الجملة أكثر إخلاصًا للاستخدام القرآنيّ الأصليّ للكلمات والمفهومات، فقد خطت الفلسفةُ الإسلاميّةُ خطوةً جريئةً وحاسمة باتجاه تعريب منظومةٍ أجنبيّة، ويتجلّى هذا بقوّة في استخدام التعابير المفتاحيّة الإسلاميّة الأكثر أهميّةً، مثل الله، ونبيّ، و وَحْي، وعقل، وغير ذلك. والمسألةُ معقّدة لأنها ليست عدولًا بسيطًا صريحًا عن الاستخدام القرآنيّ لهذه الكلمات. والفلاسفةُ، العربُ أو غيرُ العرب، الذين استخدموا العربيّةَ أداتَهم العقليّة في التفكير والكتابة، ناضلوا من جهةٍ في سبيل إنشاء معجمٍ لغويّ جديد في اللغة العربيّة سيكون قادرًا على التعبير بدقّةٍ عن الفِكَر والمفهومات اليونانيّة، وحاولوا من جهة أخرى أيضًا رَبْطَه بالتقليد القرآنيّ. ومن هنا الطبيعةُ الخاصّة جدًّا للمعاني السّياقيّة التي نمت حولَ التعابير القرآنيّة.

وهكذا فإنّ كلمة " الله "، التي هي النقطةُ الرئيسة لاهتمامنا الآن، لا تبقى تدلّ في

---

(٢٠) قد تكون دراسةُ جولدزيهر *Richtungen der islamischen Koranauslegung* ليدن، ١٩٢٠ م، مدخلًا ممتازًا إلى هذه المسألة.

الفلسفة بوضوح على مفهوم اللهِ الخَلْقِ والوَحْي الحيّ مثلما يصوَّر تصويرًا غايةً في الرّوعة في القرآن. وبين جمهرة علماء الكلام أيضًا يخضع المفهومُ كما رأينا توًّا لتغيّر خطير، ويظلّ برغم ذلك تفصيلًا عقليًّا ونظريًّا للتصوّر القرآنيّ الأصليّ. وههنا، بين الفلاسفة، لا تكون الصّورةُ الأساسيّةُ هي الصّورةَ القرآنيّة لـ " الله " بقَدْر ما هي المفهومُ الأرسطيّ لـ " محرّك " الكون مضافًا إلى " المفهوم " الأفلوطينيّ. ويجتهد الفلاسفةُ في إظهار أنّهم يحاولون فقط استخراجَ المعاني الفلسفيّة العميقة التي تتوارى تحت التعبير القرآنيّ. ويستخدمون كلماتِ القرآن وتعابيرَه في وصف الله، ويرجعون إلى القرآن ويعالجون مسائل أثارَها القرآن. غير أنّ هذا طبعًا لا يرضي المؤمنين الورعين، كما يتبيّنُ على نحو صريح تمامًا من خلال التعبير القاسي الذي يستخدمه الفقيهُ المتشدّد ابنُ تيمية في الإشارة إليهم : " جماعة صغيرة تافهة من جُهّال الفلاسفة ".

يؤكّد الفلاسفةُ مثلًا أنّ " الله " عندهم لا يمكن على الحقيقة أن يكون إلّا " اللهَ " القرآن، ربَّ الخَلْق. لكنّه يظهر على خشبة المسرح رجلٌ كالغزّاليّ [٢١] الذي يحاول أن يمزّق من دون رحمةٍ الحجابَ لكي [٥٢] يفضح الطبيعة الحقيقيّة - كما يراها هو- للمفهومات الفلسفيّة. وهو يبيّن مثلًا كيف أنّ " الخَلْق " عند ابن سينا في رأيه ليس سوى مفهوم زائف، أي مفهوم زائف للخلق، لا صلة له على الحقيقة في الجوهر بالمفهوم القرآنيّ الحقّ للخَلْق الإلهيّ، بل إنّه قابلٌ لأن يُعَدّ نَفْيًا تامًّا لهذا المفهوم، ذلك لأنّه ليس إلّا صورةً مقنَّعةً لمفهوم الصّدور أو الفَيْض *Emanation* في الأفلاطونية المحدَثة.

---

(٢١) أبو حامد الغزالي (أو الغزّالي) ، ١٠٥٩ ـ ١١١١ م. وكتابهُ " تهافت الفلاسفة " المعروف في الغرب بـ *Destructio Philosophorum* دحضٌ منظّم للفلسفة الإسلامية التي مثّلها ابنُ سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧ م). بالإضافة إلى أنّ جدَله في هذا الكتاب مبنيٌّ أساسًا على تحليل مفهوميّ. وكثيرٌ من مَقاطعه يمكن أن يقدَّم، كما هو، مثالًا إيضاحيًّا للتّقانة التحليليّة في الدّرس الدّلالي الحديث.

سيكون جليًّا أنّ لغة الفلسفة الإسلاميّة تقدِّم عددًا من المسائل المهمّة جدًّا للدّارس الدّلاليّ. وبعضٌ منها مما يبدو ذا صلة مباشرة باهتمامنا الحالي سيعالَج نظريًّا، قريبًا من نهاية الفصل الحاضر. وهنالك سأحاول أن أُظهر من خلال.الأمثلة الملموسة البنْيةَ الفذّة حقيقةً للمعجم اللغويّ الفلسفيّ بوصفه منظومة مفهوميّة في الإسلام. وفي هذه الأثناء سأعودُ إلى المعجم اللغويّ للمتكلّمين، الذي انصرفنا عنه، وأدرسُ بعض الحالات المهمّة التي توضِح كفاحي الأساسيّ في الدَّرْس الدّلاليّ التاريخيّ.

وليس لديّ نيّةٌ البتّة هنا للدّخول في تفاصيل تاريخيّة حتّى في شأن التعابير المفتاحيّة الأربعة أو الخمسة التي سأتبنّاها. وهذا ليس مكانًا ملائمًا كما هو واضح لدراسة من هذا القبيل ؛ فستنتمي إلى الدّرس الدّلاليّ لِعلْم الكلام الإسلاميّ. ليس قصدي إلّا أن أُظهر، فيما يتصل بالمسألة النظرية المباشرة التي تهمّنا، كيف أنّه مع الزّمن تحدثُ تدريجيًّا – وعلى نحو لا يمكن الشعورُ به تقريبًا في معظم الحالات – تغيّراتٌ في الاهتمام، تغيّراتٌ في الأهميّة والطّريقة الذاتيّة في فهم الكلمة نفسها، عندما تنتقل من منظومة إلى أخرى. ما سأقدّمه هو مخطّطٌ واسع وعامّ، كالهيكل العظميّ للمادّة، إذا جاز التعبير، من دون لحم ودَم.

وبهذا الفهم الأوّليّ، سنجعل مثالَنا الأوّلَ الثّنائيّ المفهوميّ الذي صاغته الكلمتان "مُسْلِم" و "كافِر" اللّتان تتضادّانِ كما هو واضح. وإذا ما عُدْنا بهذين التعبيرين المفتاحيّين القرآنيّين إلى الجاهلية الأولى، لا حظنا أنّهما أصلًا لم يشكّلا ثُنائيًّا. كلتا الكلمتين كانت موجودةً يقينًا، لكنّه لم يكن ثمّة اتصالٌ جوهريّ بينهما. وبالإضافة إلى ذلك، ليس لأيّ منهما أيُّ إيحاءٍ دينيّ، إذ يعني " المُسْلمُ "، " مَنْ يتخلّى عن شيء نفيسٍ ويُسلمه إلى إنسان آخَر يطلبه منه "، والكافرُ هو " مَنْ لا يعترف بالجميل لمن أحسن إليه ". إنّه فقط في المرحلة الثانية من التطوّر، أي داخلَ المنظومة القرآنيّة، تضادّ الاثنانِ. وبتعبير آخر، القرآنُ يجمعهما للمرّة الأولى ويضعهما في حقل دلاليّ واحد، يضع " المُسْلِمَ " في الجانب الإيجابيّ [٥٣] و " الكافِرَ " في

الجانب السّلبيّ. وهذا الحقْلُ الدّلاليُّ هو حقْلُ " الإيمان " الذي مررنا به قبْلُ.

وفي هذا الحقل الجديد يأتي " الكافِرُ " (أو، لنستخدم الصّورة الاسمية المطابقة، الكُفْر) مقابلًا لـ " الإيمان " على سبيل التضادّ، أمّا " الإسلامُ " (الصيغة الاسمية المطابقة لـ "مُسْلِم") و"الإيمانُ" فمفهومانِ متكاملانِ. ويمكن القولُ على نحو أوضح إنّ التأكيد في القرآن يُركِّز في المقام الأوّل والأغلب على التضادّ التامّ بين الإيمان –الإسلام، والكُفر. وهذا يعكس على نحو دقيق الحالةَ الحقيقية للمسائل في فجر الإسلام، عندما كان النبيُّ والنّفرُ القليلُ من أتباعه يناضلون من أجل إقامة دينٍ جديد واضطرّوا إلى مقارعةِ ضارية لأولئك الذين رفضوا الإيمان به. كانت بالمعنى الدّقيق حربًا بين الإسلام والكفر، بين " المسلمين " و " الكافرين". كان الوضع يستلزمُ أن يقرّر كلُّ إنسانٍ ما إذا كان عليه أن يختار الإسلامَ أو الكفر.

فقط في مقطعٍ مهمّ [٢٢]، يُجعَل " الإسلامُ " مغايرًا تمامًا لـ " الإيمان " ويميِّز بين الاثنين تمييزًا جليًّا :

" قالتِ الأعرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا ولكنْ قولوا أسْلَمْنا [٢٣]
ولَـمَّـا يدْخُلِ الإيمـانُ في قلوبِكم "

وهذا حقًّا بيانٌ مُهِمٌّ، لأنّنا هنا نرى " الإسلامَ " يُحدَّد بأجلى صورة ممكنة بأنّه الخطوةُ الأولى إلى " الإيمان "، مرحلة تمهيديّة لم يتخلّل فيها " الإيمانُ " القلْبَ. ومهما يكن، فإنّ علينا أن نضع في الحسبان حقيقةً أخرى مهمّة هي أنّ هذا التحديد للإسلام قُدِّم في إشارةٍ واضحة إلى بَدْو الصّحراء الذين كثيرًا ما يُشار إلى طبيعتهم في مسائل الدّين ليس فقط في القرآن، بل

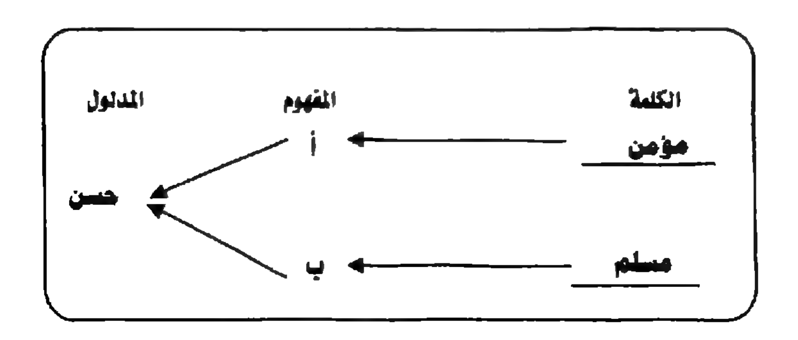
---

(٢٢) سورة الحجرات، الآية ١٤ – ١٥.

(٢٣) هذه الحاشية تعليق من المؤلّف على معنى " أسْلَمْنا "، إذ ترجمها في المتْن بـ " *We have surrendered* "، فأضاف في الحاشية قوله : " أو *We have become Muslims* "، بمعنى أصبحنا مسلمين (رسميًّا).

أيضًا في الحديث. أمّا في شأن المسلمين العاديّين، فلا يميِّز القرآنُ مثل هذا التمييز. وبصَرْف النّظر عن كونه نوعًا سطحيًّا من " الإيمان "، يُعَدُّ الإسلامُ من حيث هو فعْلٌ روحيّ يتمثّل في الاستسلام التّامّ لإرادة الله، قيمةً دينيّة عُلْيا.

والحقيقةُ أنّه في السّياقات العاديّة، تُستخدَم كلمتا " مُسْلِم " و " مؤمن " إحداهما في مكان الأخرى، تُستخدَم كلٌّ منهما لتدلّ على الإنسان الذي اختار الطّريق المستقيم للهداية الإلهية " الهُدى "، فنجا بذلك من عذاب النّار المنتظَر.



وبلُغةٍ أكثر تقنية نستطيع القولَ إنّ الكلمتين لهما تمامًا المدلولُ نفسُه برغم أنّ كلًّا منهما تشير إلى هذا المدلول نفسه من خلال مفهومٍ مختلف. وكما يُظهِرُ رسْمُنا البيانيُّ، الشخصُ المحدَّدُ نفسه، حَسَنٌ مثلًا، يمكن أن يُشار إليه في صورتين مختلفتين، على أنّه " مؤمنٌ بالله " أو " مُسْلِمٌ للهِ ". أي إنّ الكلمتين تشيران إلى جانبين مفهوميّين مختلفين للشخص نفسِه. [٢٤]

ومهما يكن، فإنّه من الصّعب أن نتفادى استنتاج أنّ المغايرة بين الإيمان والإسلام كانت في المرحلة القرآنيّة الأولى أقلّ أهميّةً وخطرًا بكثير، من التضادّ الحادّ الذي وقف فيه

(٢٤) المعنى المفهوم من القرآن لـ " المؤمن "، وفقًا للتعريف الذي قدّمه القرآنُ نفسُه، هو : مَنْ آمن بالله ورسوله، لا يرتاب في ذلك، وهو مستعدّ لإنفاق ماله وحياته في سبيل الله (قارن : السورة ٤٩، ١٥). والمعنى المفهوم لـ "المسلِم" هو: من أسْلَم وجودَه كلّه، روحه وجسده، لله وحده إسلامًا تامًّا (قارن ٢/ ١٢٢/ ١٢٨؛١٢٥/ ١٣١).

هذان المفهومان متّحدَين أمام الكُفْر. التضادُّ بين مُسْلِم (مؤمن) وكافر كان إحدى المسائل الملتهبة التي واجهت الجماعة الإسلامية النّاشئة.

هذا التضادّ المفهوميّ الجوهريّ احتُفظ به كما هو حين أُدخِل في المنظومة الكلاميّة التي ظهرت في المرحلة بعد القرآنيّة. وهكذا فإنّه من وجهة نظر الدّرْس الدّلاليّ يكون عِلْمُ الكلام الإسلاميّ، كما رأينا قبْلُ، منظومةً مفهوميّة مبنيّةً أساسًا على المعجم اللغويّ القرآنيّ. ويرث من القرآن كتلةً كاملة من الكلمات والمفهومات. والتضادُّ الذي نتحدّث عنه الآن جزءٌ من هذا الميراث المفهوميّ. وهكذا لا يتغيرّ شيءٌ في الظّاهر فيما يتّصل بالثّنائيّ الأساسيّ، مُسْلِم – كافر. ومهما يكن ، فإننا إذا ما تفحّصنا المادة بدقة أكبر وجدْنا أنّه قد حدث تغيرٌّ دقيق، وملحوظ جدًّا في الوقت نفسه، في التأكيد والأهمّية، تغيرٌّ في النظرة الأصلية إلى المسألة نفسها. ويمكن القولُ بتعبير آخر إنّ التغاير بين "مُسْلِم" و "كافر"، برغم أنه ظاهريًّا هو هو، لا يظلّ يحمل على نحو دقيق المعنى نفسه. ويمكن إرجاعُ هذا إلى الوَضْع الثقافيّ المتغيّر الذي وجدت الجماعةُ الإسلاميّة نفسَها فيه.

فالإسلامُ من حيث هو دينٌ، رسخت أركانهُ منذ زمن بعيد في الوقت الذي نتحدّث عنه. واعتنقت جزيرةُ العرب على الجملة هذا الدّين، وهكذا فإنّه بعْدَ هذا مباشرةً غيّرت عمليّةُ تحوّل الشّطر [٥٥] الأكبر من عالَم الحضارات القديمة إلى الإسلام الخريطةَ الثقافيّة للعالَم. وفي داخل هذه المنظومة الرّاسخة للإسلام، لا يبقى طبعًا من الضروريّ التشديدُ الزائدُ على التضادّ بين المسلمين الموحِّدين ، والكفّار المشركين. وبدلًا من هذا التضادّ القديم، يظهر هناك تضادٌ جديد بين المفهومات، يأخذ في إثارة اهتمام المفكّرين.

يأتي ظهورُ الخوارج إلى المجال الإسلاميّ للمفهومات نفسِه، بالتغاير الأساسيّ بين المسْلِم والكافر. وكلّما تقدّمت الصّورةُ الخارجيّة، ظلّ هذا التغايرُ على ما هو عليه، لكنّ بنْيَته الدّاخلية لا تظلّ كما هي. لأنّ المسألة لا تتعلّق أساسًا بالاختلاف بين الموحِّد الإسلاميّ

والمشْرِك أو الوثنيّ الجاهليّ. فهي تنشغل الآنَ بتمييز داخلَ حدود التوحيد الإسلاميّ نفسه، بين المسلمين أنفسهم. لأنّه عند الخوارج بمجرّد أن يرتكب المسْلِمُ الكبيرةَ لا يبقى مسْلِمًا ؛ ينبغي أن يُعَدّ كافرًا مصيرهُ إلى النار، بل ربّما يحلُّ قتْلهُ. ويُدْخِل هذا في الإسلام عنصرًا خطيرًا جدًّا، لأنّ مفهوم "الكبيرة" نفسَه مفهومٌ ذو طبيعة مرنةٍ ومتحرّكةٍ جدًّا بمعنى أنّه قابلٌ لأن يوسّع إلى أيّ اتجاه بحيث يمكن أن يشمل أيّ شيء لا يحبُّه الإنسان(٢٥). خذْ مثلًا الحديث الشهير الذي رواه التِّرمذيّ في صحيحه(٢٦) في شأن تفسير القرآن الذي يذكر :

"مَنْ فسّر القرآنَ بالرّأي أي بغير عِلْمٍ(٢٧) فقد كَفَر"

ونستطيع أن نتصوّر من هذا خطورةَ الوَضْع إذا ما تذكّرنا أنّ هذا واتّهامات قاسية مشابهة كانت تُطْلَق بحرّيّة وكانت تُتداول باسم النبيّ.

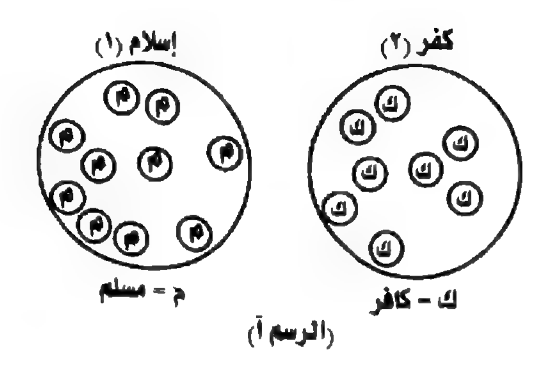
ومن الممكن فهمُه تمامًا أنّ مِثْل هذه الحالة العامّة للمسائل انعكست في البنية الدّلاليّة لكلمة "كافِر" ومن ثمّ لكلمة "مُسْلِم". وحتّى الآن ظلّت هاتان الكلمتان علامتَيْن لفئتين ثابتتَيْن، والتغايرُ الأساسيّ بينهما كان إلى حدّ ما مِثْلَ هذا [٥٦] (الرّسم البيانيّ آ): في الدّائرة (١) التي ترمز إلى الجماعة الإسلامية الأولى، كلُّ عضوٍ هو مُسْلِمٌ. ولا يمكن تصوّرُ أن يكون مسْلِمٌ كافرًا، مادام يؤمنُ بوحدانية الله ويعدُّ محمّدًا رسول الله.

---

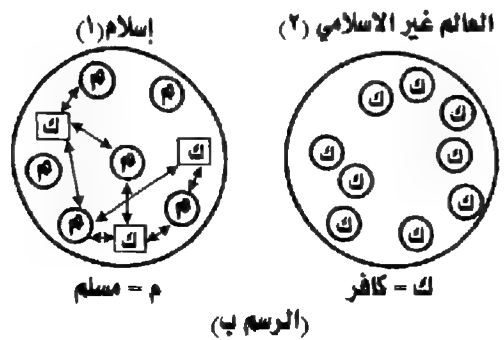
(٢٥) في شأن شرح مختصر وموضح لِفكْر الخوارج في هذه المسألة، انظر : مونتغمري وات : *Islam and the Integration of Society , London , 1961,pp.99 -102.*

(٢٦) صحيح التّرمذيّ، القاهرة، ١٩٥٠م، ٢/ ١٥٧. والحديث المستشهَد به هنا موضوعٌ تمامًا. لكنّ هذا يعطي أرضية أفضل لاعتباره انعكاسًا إيمانيًا لميل العصر.

(٢٧) يُعنى بذلك نوعُ العِلم الخاصّ الذي يمكن أن يُرجَع من خلال سلسلة متصلة من الرّواة الثّقات إلى النبيّ أو أصحابه.



(الرسم آ)



(الرسم ب)

في الرّسم البيانيّ ب، تظلّ الدّائرةُ (١) تمثّل الجماعة الإسلاميّة. لكنّنا نتصوّر أنّ تغييرًا خطيرًا حدث هنا. فالآنَ جيء بمفهوم الكافر إلى هذه الدائرة، ويشكِّل المسْلِمُ والكافرُ تغايرًا مفهوميًّا حادًّا في صميم المنظومة الإسلاميّة. ومن هنا فإنّ "المسْلِم"، أي مَنْ يؤمن بالله ويعترف بأنّ محمّدًا رسولُ الله، يمكن بسهولةٍ بالغةٍ أن يتحوّل إلى " كافر " ويصنّف علانيةً هذا التّصنيف فقط من خلال التفكير أو العمل بهذه الطّريقة أو تلك. فقَدَ مفهومُ "الكافر" رسوخَه وثباتَه الدّلاليّ، ويغدو شيئًا متحرِّكًا، قابلًا لأن ينطبق حتّى على مُسْلِمٍ وَرِع إذا ما حدث أن فعل هذا الشيء، أو ذاك. وهكذا نرى أنّ هذا ليس مجرّدَ استمرار للتغاير القرآنيّ بين "مُسلِم" و "كافر"، بل هو تغاير جديد جوهريًّا، بمعنىً من المعاني على الأقلّ، برغم أنّ الكلمتين ما تزالان تحتفظان بمعناهما الأساسيّ وبجزء كبير من معناهما السّياقيّ أيضًا.

ويُفهَم ضمنًا في ماهيّة ما نسمّيه عادةً "منظومةً" أنّه [٥٧] إذا ما حدث أن تتغيّر أيّةُ نقطة مهمّة فيها أو تُحرَّك فإنّ أصداءً وارتدادات لا بدّ أن يُحَسَّ بها في كلّ الأجزاء الباقية منها.

على أنّ الصّلة المتغيّرة التي وصفناها توًّا بين المسْلِم والكافر فرضت على المسلمين مراجعةَ مفهوم "المسْلِم" نفسه، وتفحُّصَ مضمونه على نحو متنظَمٍ وتعريفَ الكلمة من جديد بمنطق الوضع التّاريخيّ والاجتماعيّ الجديد الذي عاشت فيه. وقد يُعَدُّ هذا، كما قال فنسنك *Wensinck* (٢٨)، محاولةً قامت بها الجماعة الإسلاميّة الشابّة لتحديد موقفها، ليس من الجماعاتِ الأُخَر، بل في المقام الأوّل من أجلها هي. هكذا كانت على الحقيقة القوّة القاهرة للعصر. وبالإضافة إلى ذلك ينبغي أن يُعَدّ هذا مضادًّا لخَلْفيّة المَيْل العقليّ المتزايد بين المسلمين، الذي كان موجّهًا على نحو واضح نحو التأمل النظريّ والمنتظم، ثمّ من خلال التأمّل نحو التشييد المتنامي القوّة للإسلام.

وانسجامًا مع هذا الاتجاه العقليّ الجديد أصبحت مسألةُ العلاقة بين الإيمان والإسلام مسألةً عديمة الأهمّية لدى المفكّرين المسلمين. تمثّلت المسألةُ الرّئيسةُ فيما يتصل بـ "الإيمان" في ذلك الوقت في الكيفيّة التي بُني فيها مفهومُه، ليس في التغاير مع "الكُفْر"، كما كان الشأنُ في المرحلة القرآنيّة، بقدر ما فيه هو نفسه. كان السّؤالُ باختصارٍ: ما العناصرُ المفهوميّة، وكم هي هذه العناصر، التي أنشيء منها؟ والسّؤالُ الذي تُصوِّر وصِيغ بهذه الطّريقة استلزم أن يُقدَّم الجوابُ أيضًا من وجهة تحليليّة. ولذلك فإنّ الإجابات المختلفة التي قُدِّمت فعليًّا لهذا السّؤال الأساسيّ كانت كلُّها "تحليليّةً" على نحو لافت للنظر، بالمعنى الذي يَفهم فيه الدّارسون الدّلاليون الحديثون هذه الكلمة. فإنّ تعريف الشافعيّ الشهير لـ "الإيمان" في صورة ثلاثة مفهومات:

(١) تصديقٌ في الجَنَان،و

(٢) إقرارٌ باللّسان، و

(٣) أداءٌ للفرائض،

---

(٢٨) *A. J. Wensinck, Muslim Creed, Cambridge, chapter III.*

كان محاولةً واضحةً للإجابة عن هذا السّؤال من خلال تحليلٍ مفهوميّ. وصيغةُ الأشعريّ التي لا تقلّ عن تلك شهرةً مثالٌ آخر، يجعل "الإيمانَ" مؤلّفًا من (١) قولٍ و (٢) عَمَلٍ.

قُدِّم عددٌ كبير من الإجابات المختلفة في مسيرة تطوّر عِلْم الكلام الإسلاميّ لدى فِرَقٍ مختلفة، وأفرادٍ مختلفين على الحقيقة. إذ اعتقدت فِرْقةُ المرجئة مثلًا أنّ " الإيمان " ينبغي أن يُحدَّد على أساس "المعرفة" – أي معرفة الله، مُخرجين بذلك "العملَ" من مفهوم "الإيمان". وتبنّى الكَرَّاميّةُ، ولنأخذ هنا حالةً متشدّدة، فكرةَ أنّ الإيمان ينبغي أن يحدَّد فقط من خلال "القَول"، أي الإقرار باللّسان. وقد أفضى هذا التعريفُ إلى نتيجة نظريّةٍ خطيرة وغاية في الأهمّية[٢٩]. اعتقدوا أنّ الإنسان الذي أبطن "الكفرَ" في قلبه وأقرّ بالإيمان ينبغي أن يُعدّ "مؤمنًا" بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، برغم أنّه كُتب عليه أن يعيش بعد ذلك في النّار خالدًا، بينما من كان لديه إيمانٌ حقيقيّ في قلبه لكنّه لم يُقرّ به علانيةً لم يكن مؤمنًا، برغم أنه سيكافأ فعليًّا في الآخرة بحياة خلود في الجنّة. ومثلُ هذه المناقشات التّقنية حول بِنْية مفهوم "الإيمان" أثار لا محالةَ مسألةَ الصّلة المفهوميّة الدّقيقة بين "الإيمان" و "الإسلام"، اللّذين – كما رأينا – عنى كلّ منهما في المرحلة الأولى عمليًّا الشيء نفسَه. كذلك أُخضِع مفهومُ الإسلام لتحليل دلاليّ.

وههنا مرّةً أخرى، قُدِّم عددٌ من التعريفات المختلفة. لكنّ النّمط الأكثر ذيوعًا يجعل "الإسلامَ" مؤلّفًا مما عُرِف فيما بعد باسم الأركان الخمسة للإسلام. المنزلةُ الأولى المقدَّمةُ يحتلّها "الإيمانُ" نفسُه ؛ ثمّ تأتي الصلاةُ، والزّكاة، والصّوم، والحجّ. وبتعبير آخر، يُفهم مفهوم

---

(٢٩) انظر: إمام الحرَمَيْن، الجوينيّ : كتاب الإرشاد، تحقيق م. يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة، ١٩٥٠م، ص ٣٨٦. وكان الكرّاميّةُ أتباعًا لمحمّد بن كرّام – ومن هنا اسمُ الكرّاميّة – في القرن الثّاني الهجريّ، الذي أيّد مبدأ التجسيم المسرف في تفسير الوصف القرآنيّ لـ "الله". وبالمناسبة فإنّ إمام الحرَمَيْن نفسَه يأخذ بفكرة أنّ "الإيمان" لا يعني سوى التصديق (أي، بالله و، من ثمّ، برسوله) الذي هو التعريفُ الوحيد الممكن " من الوجهة اللغويّة " كما يقول. (نفسه، ص ٣٩٧).

"الإسلام" الآن بمنطق دمج هرميّ لمفهوم "الإيمان" مع مفهومات الفرائض الدّينيّة الأساسيّة. ومن الوجهة الدّلاليّة يكون هذا مساويًا للقول إنّ مفهوم الإسلام الآن يشكّل حقلًا دلاليًّا صغيرًا ونموذجيًّا أيضًا قائمًا بنفسه، مع "الإيمان" بوصفه كلمته الصميميّة والكلماتُ الأربع الباقية تحيط به.

وكما رأينا قبْلُ، عنى "الإسلامُ" في السّياق القرآنيّ مبدئيًّا "الاستسلامَ لله". الفعلُ المطابق "أسْلَمَ" كان دالًا على الشروع ؛ إذ دلّ على أنّ الإنسانَ بفعل الاستسلام هذا نفسِه دخَلَ في طور جديدٍ تمامًا من الحياة، على أنّ شيئًا جديدًا تمامًا بدأ منذ تلك اللحظة في حياته. هذا المضمونُ الأصليّ صار غامضًا جدًّا، إن لم يضِعْ تمامًا، في المنظومة المفهوميّة الجديدة. وههنا لدينا حالةٌ جليّة لتغيّر الاهتمام في بِنْية معنى الكلمة أشير إليها قبْلُ.

هذا النوعُ من التّفصيل الدّلاليّ للمفهومات، مع التغيّر الحاصل في الاهتمام والتغيّر في العلاقات الترابطيّة، يمكن ملاحظتُه في كلّ مكان في الفِكْر الإسلاميّ لذلك العصر. وههنا سأقدّم مثالًا إضافيًّا شبيهًا [٥٩] بالحالة التي تفحّصناها توًّا، ومختلفًا عنها نسبيًّا. والكلمةُ هي "عِلْم"، بمعنى "المعرفة" على الجملة.

المعنى الوَضْعيّ لهذه الكلمة بدقّة هو أن يعلم الإنسانُ شيئًا عن شيء – "العِلْم بالاستدلال" في مقابل "العِلْم بالاطّلاع" في اصطلاح اللّورد راسل *Lord Russel*، كما رأينا قبْلُ. وبقدر ما أنّ هذا المعنى " الوَضْعيّ" مهمٌّ، تدلّ الكلمةُ على المفهوم نفسه سواءٌ أكانت مستخدمةً في الشعر الجاهليّ، أم في القرآن، أم في عِلْم الكلام. لكنّ معناها "السّياقيّ" يختلف في نقطةٍ جوهريّة من منظومةٍ إلى منظومة. وينشأ الاختلافُ عن تصوّر "المصدر" الذي يُستمدّ منه العِلْمُ، وهو تصوّرٌ يختلف من حالةٍ إلى أخرى. ويمكن القولُ بتعبير آخر، إنّ ما هو حاسمٌ في تحديد البنية الدّلاليّة الحقيقيّة الواضحة لكلمة "عِلْم" هو السّؤالُ" : مِنْ أين استمددتَ عِلْمك ؟ وسيكون من السّهل أن نفهم هذه النقطة إذا ما تذكّرنا أنّ "العِلْم بالاستنتاج" يكون

بتحديد جزءٍ من عِلْمٍ محصَّل، أي هو شيءٌ مُستنتَج من معلومات محدَّدة.

وفي الجاهليّة عنتْ كلمةُ "عِلْم" أوّلًا نوعًا من المعرفة بشيء، مستمدًّا ومستنتجًا من خبرة الإنسان الشخصيّة بالمسألة. و "العِلْمُ" في هذا المعنى كان مقابلًا لـ "الظّنّ" الذي عنى نتيجةَ التصوّر الذّاتيّ الصّرْف، ومن ثَمّ شيئًا لا أساسَ له ولا يمكن الاعتمادُ عليه، تبعًا لذلك. والبيتُ الآتي للشاعر الجاهليّ الشهير طَرَفة، يوضح هذا التغاير بجلاء تامّ :

وأعْلَمُ عِلْمًـا ليس ظنًّا بأنّه إذا ذلّ مولى المرْءِ فَهْوَ ذليلُ

وهو يؤكّد أنّ هذا هو "عِلْمُه"، وليس مجرّدَ ظنّ. ويعني بهذا أنّ ما يتحدّث عنه هو علمٌ موثوقٌ به تمامًا لأنّه استمدّه من تجربته، وهو مختلفٌ تمامًا عن جزءٍ من تصوّر لا أساس له ولا ضمانَ موضوعيًّا يؤيّده.

وفي التصوّر الجاهليّ، ربّما يمتلك "العِلْمُ" مصدرَه في شيءٍ مختلفٍ عن هذا : التقليد القبَليّ. إنّه نوعٌ خاصٌّ من العِلْم ورثه جيلٌ عن جيلٍ في القبيلة، مما يجعله يظفر بالسّلطان القبَليّ. والحقّ أنّ هذا غيرُ مختلفِ البتّة في الطبيعة عن النوع الأوّل. فما هو إلّا حصيلة أجزاءٍ لا تُحصى من خبرةٍ شخصيّة لأشخاص مختلفين تراكمت تدريجيًّا عبر العصور وتوارثتها الأجيال بوصفها إرثًا روحيًّا للقبيلة. وهذا [٦٠] النمطُ الأخيرُ للعِلْم المؤيّد بخبراتٍ مكرَّرة معادةٍ عبر عصورٍ مديدة يتجاوز حدّ قبيلة واحدة ويميل إلى أن يغدو ما يمكن أن نسمّيه كنزًا قوميًّا للعرب كافّة. ومِثْلُ هذا العِلْم عادةً يُصاغُ ويُبَثّ ويسلَّم إلى الأخلاف في صورة أَمْثالٍ. ومن هنا القيمةُ العظيمة جدًّا للأمثال في الجزيرة العربيّة في العصور السّالفة. وتمثّل جزءٌ من الوظيفة المهمّة للشعراء في إعطاء تعبيرات محكمة وقويّة لهذا النّوع من العِلْم.

وفي الختام، يمكن أن نقدّم تعريفًا موجزًا لـ "العِلْم" كما فهمه عرَبُ الجاهلية، بالقول إنّه جزءٌ ثابتٌ وراسخٌ من المعرفة مؤيّدٌ بخبرةٍ شخصيّة أو قَبَليّة ويمكنه تبعًا لذلك أن يدّعي مشروعيّةً موضوعيّة وشاملة.

وفي القرآن، تغدو الكلمةُ تعبيرًا دينيًا مفتاحيًا غايةً في الأهمّية. ومن المسلَّم به أنّني هنا لا أتحدّث عن "العِلْم" الذي هو صفةٌ إلهيّة، فتلك مسألةٌ أخرى. فلا يهمّنا الآنَ سوى "العِلْم" بوصفه ظاهرةً بشريّة. وفي القرآن يظلُّ "العِلْمُ" يُستخدَم مقابلًا لـ "الظنّ"، بوصفه معرفةً لها أساسٌ من الصّحة مقابِلةً للمعرفة الزّائفة التي لا أساس لها. وهكذا فإنّه ههنا أيضًا لاشيءَ تغيَّر في الظّاهر.

فقط، نلاحظ أنّه حدث هناك تغيير جذريٌّ في تصوّر أساس المشروعيّة. فالعِلْمُ كما أسلفتُ جزءٌ من المعرفة موثوقٌ به تمامًا ذلك لأنّ مشروعيّته مضمونةٌ تمامًا بشيءٍ موضوعيّ، لأنّه مستمدٌّ من مصدر صحيح. وإلى هنا، يكون معنى كلمة "عِلْم" واحدًا سواءٌ أجاءت الكلمة في الشّعر الجاهليّ أم في القرآن. لكنّ الأساسَ، المصدرَ الذي تُستمدُّ منه، مختلفٌ تمامًا في الحالتين.

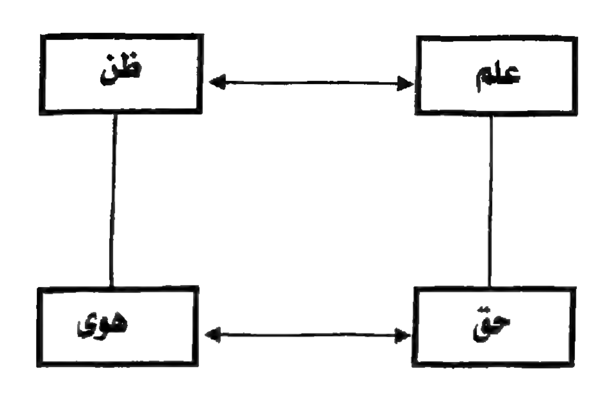
ففي القرآن، توضَع الكلمةُ في مجالٍ مفهوميّ جديد من الوَحْي الإلهيّ وتُربط بكلمات أُخَر غير تلك التي تُربط بها في العادة في الجاهليّة ؛ إنّه الآنَ "عِلْمٌ" مستمدٌّ من الوَحْي الإلهيّ، أي معلوماتٌ يعطيها الحقُّ نفسُه ؛ وهي ذاتُ مشروعيّة موضوعية مطلقة لأنّها قائمةٌ على "الحقّ"، الحقّ الإلهيّ الذي هو الحقيقةُ الوحيدة بالمعنى الكامل للكلمة. ومقارنةً بالموثوقيّة المطلقة لهذا المصدر، تكون المصادرُ الأخرى جميعًا، جوهريًا وبالطبيعة، غيرَ موثوقة. وإذ يُنظر بهذا الضّوء إلى "العِلْم" القديم، الذي هو نوعٌ من المعرفة عُدّ ثابتًا وراسخًا لدى الجاهليين لأنّه مستمدّ من خبرة الإنسان الشخصية، فلا بدّ أن يُنزَل به إلى الدّرجة الدّنيا المسّماة "الظنّ".

إنّ جزءًا كبيرًا جدًّا مما عُدّ يومًا معرفةً ذات أساسٍ من الصحّة في الجاهليّة، ينبغي أن يُعَدّ شيئًا لا أساسَ [٦١] له على الحقيقة : مجرّد أوهام وتخمينات وظنون. وإنّ عددًا كبيرًا من الآيات القرآنيّة يمكن أن يقدِّم في إيضاح هذا التغيّر الأساسيّ، وإليكم واحدةً من هذه الآيات:

"وما لَـهُمْ بذلك مِنْ عِلْمٍ إنْ هُمْ إلّا يظنّون"

يُقال هذا إشارةً إلى الكافرين الذين يرفضون بعناد الإيمانَ بالله واليوم الآخِر، ويقولون مؤكّدين : " إنْ هي إلّا حياتُنا الدّنيا نموتُ ونحيا " (المؤمنون / ٣٧)، كما لو أنّ لديهم عِلْمًا مطلقًا بشأن المصير الإنسانيّ. والحقيقةُ، كما يعلنُ القرآن، أنّ ما لديهم ليس " عِلْمًا " إنّه مجرّدُ ظنّ " [٣٠].

ويتقدّم القرآنُ خطوةً ويوضِح أنّ الأساس أو المصدر لـ " الظنّ " هو " الهوى "، أي المَيل الطبيعيّ للنّفس البشريّة المندفعة والمنحرفة التي هي بطبيعتها عمياء، وطائشة في سلوكها، كما يظهر جليًّا من خلال الاستخدام الجاهليّ لكلمة " هوى " في معنى عاطفة الحبّ العمياء. " الظنُّ " في هذا المعنى كثيرًا ما يعبَّر عنه في القرآن بتعبير "اتباع الأهواء" [٣١]، ويكون بهذه الصّورة مضادًّا لـ " العِلْم "، الذي يعني في هذا السّياق بإيجاز الهدايةَ الإلهيّة، أو الوَحْي.



(٣٠) الجاثية الآية ٢٤. وهذا مقطع مهمّ جدًّا يكشف لأعيننا المزاج المتشائم المظلم الذي شكّل الأساسَ لنظرة عرب الجاهليّة إلى العالَم، وهو الذي دفع كثيرين منهم، خاصّة ذوي العقول الأكثر تأمّلًا، إلى حياة متهتكة وداعرة. (قارن بكتابي : *The Structure of the Ethical Terms in the Koran, chapter V*). ويُظهر هذا المقطعُ، من وجهة النظر القرآنيّة، أنّ التشاؤم الجاهليّ ليس سوى نتاجٍ لـ "الظّنّ"، ومن ثم لا أساسَ له أبدًا.

(٣١) أهواء، جمعُ "هوى".

" بل اتّبع الذين ظلموا أهواءَهم بغير عِلْم " [٣٢].

على أنّ التعبير " بغَيْرِ عِلْمٍ " هنا، لا ينبغي أن يؤخَذ بالمعنى البسيط " من دون عِلْم "، أي " غير متعمِّدين ". ذلك لأنّ الظالمين، وفقًا للقرآن، يفعلون ما يفعلونه بقَصْدٍ تامّ. وكلمةُ " عِلْم " تتحمّل أكثر من هذا، وتعبيرُ " بغَيْرِ عِلْم " يعني " بدلًا من اللجوء إلى العِلْم " ــ يُفهَم العِلْمُ بالمعنى الذي [٦٢] شُرِح توًّا. والتغايرُ بين " اتّباع الهوى " والعِلْم يظهر في غاية الجلاء في آيةٍ كالآية الآتية: [٣٣]

" وَلَئِنِ اتّبعتَ أهواءَهُمْ بَعْدَ ما جاءكَ من العِلْم مالَكَ مِنَ الله مِنْ وليٍّ ولا واقٍ "

وهكذا لا مجالَ للشكّ في أنّ كلمة " عِلْم "، حين تُستخدَم تعبيرًا مفتاحيًّا في القرآن، تعني المعرفة المستمدّة من المصدر الموثوق مطلقًا، الذي لا يمكن أن يكون إلّا الوحْيَ الإلهيّ. والكلمةُ نفسُها في العبارة القرآنيّة الشهيرة " الرّاسخون في العِلْم "، التي تحدّد المؤمنين الصّادقين، لا يمكن أن تُفهم إلّا بهذا المعنى.

هذا المعنى السّياقيُّ الذي اكتسبته الكلمةُ في القرآن يُؤتى به إلى عِلْم الكلام الإسلاميّ. وههنا أيضًا، لا تُظهِر البنْيةُ الدّلاليّةُ الأصليةُ تغيّرًا. فقط، يغدو تصوّرُ المصدر الموثوق بالإطلاق موسَّعًا، لأنّه في هذا الوقت استطاعت أحاديثُ النبّيّ أن تظفر بالموثوقية التي تجعلها تصنَّف مع القرآن مصدرًا حقيقيًّا آخر لـ" العِلْم ". ولابدّ أن يغيِّر هذا التوازنَ الكاملَ للقوة في المنظومة. ذلك النّوعُ من " العِلْم " المطلق المبنيّ على الوَحْي الإلهيّ، الذي أصرّ القرآنُ على أهميّته العليا إصرارًا قويًّا، لا يبقى مسألةً للنقاش والبحث، مثلما كان ذاتَ يومٍ بين المسلمين والكافرين. وفي العلم الإسلاميّ الموطّد الأركان، تكون أهمّيتُه أوضحَ من أن تُناقَش؛ إنّه شيء يسلَّم به ببساطة. يُنْقَل اهتمامُ المسلمين الآن في المقام الأوّل إلى طبيعة المصدر

(٣٢) الرّوم، الآية ٢٩.

(٣٣) الرّعد، الآية ٣٧.

الآخَر لـ " العِلْم " الحقّ الذي، برغم أنه بشريٌّ في طبيعته وليس إلهيًّا، يقال إنّه قادرٌ على أن يزوّد المعرفة البشريّة بشيءٍ شبيه بالمشروعيّة فوق البشرية *super – human validity*. وفي ظلّ مثل هذه الظروف العقلية، إذ تشغل مسألةُ مشروعيّة الحديث اهتمام المفكّرين، تكتسب كلمةُ " عِلْم " معنى نوعٍ خاصّ جدًّا من المعرفة يمكن إرجاعُ أصوله من خلال سلسلة متّصلةٍ وموثوقة من الرّواة إلى النبيّ محمّد وصحابته. " في مناسبة كذا، أعطى رسولُ الله الرّأيَ كذا في المسألة كذا ". وهذا " عِلمٌ ". إنّه نوعٌ من المعرفة المطلقة، لأنّ مصدره النبيٌّ نفسُه، الذي، كما [٦٣] أوضح الإمامُ الشافعيُّ [٣٤]، يُذْكَر في القرآن جنبًا إلى جنبٍ مع الله في صيغة " الله ورسوله ". فقط أولئك الذين يبنون تأكيدهم في إصدار أيّ بيانٍ على هذه المرجعيّة الموثوقة على نحو مطلق، يكونون غير مخطئين. الآخرون جميعًا ليسوا سوى متّبعين لهواهم. وأيُّ تأكيدٍ مبنيّ على " الهوى " يُسمّى " رَأْيًا "، أي رأيًا اعتباطيًّا لا سندَ له. ويمكن أن يلاحَظ أنّ كلمة " رَأي " توحي بمدلولٍ أكبر كثيرًا مما توحيه الترجمةُ البسيطة لها *opinion*، ذلك لأنّها كانت مرتبطةً ارتباطًا مباشرًا لدى الكثير من النّاس بالكُفْر الصّريح. وربّما يكون ذا أهميّة أيضًا أن يلاحَظ في هذا السّياق أنّ المدرسة المتشدّدة في عِلْم الكلام كثيرًا ما أشارت إلى المبتدِعة بـ " أَهْل الأهواء ".

ومن خلال هذا التاريخ المختصر لكلمة " عِلْم " عبر ثلاث مراحل مختلفة، الجاهلية والقرآن وعِلْم الكلام، معًا، مع التأمّل الذي سبقه لحقل " الإيمان " و " الإسلام " و "الكفر"، أحسب أنّني أوضحتُ كيف تخضع المفهوماتُ لتغيّر دلاليّ تدريجيّ ودقيق كلّما أُدخِلت في منظومةٍ جديدة. وهذه هي الحال في عِلْم الكلام.

وسننهي هذا الفصْلَ بدراسة مفصَّلة نسبيًّا لطبيعة المعجم اللغويّ للفلسفة الإسلاميّة

---

(٣٤) انظر له: الرّسالة، القاهرة، ١٩٤٠ م، تحقيق شاكر، مثلًا. والكتابُ كلّه يمكن أن يُعدّ تجلّيًا واضحًا لمثل هذا الموقف من هذه المسألة.

لعلّه تكون لدينا فرصةٌ لدراسة المسألة الأساسيّة التي نعالجها، من وجهة نظرٍ مختلفة نسبيًّا.

وفي استهلال هذا القِسْم الجديد، أيكون ضروريًّا أن أذكّر القارئ بأنّ الدّافع الذي يبعثني على معالجة هذا الموضوع ليس الرّغبةَ في الحديث عن الفلسفة الإسلاميّة في حدّ ذاتها؟ هدفي الحقيقيُّ هو أن أشرح بمثال واضحٍ ما أسميتُه النظرة " التعاقبيّة *diachronic* " في عِلْم الدّلالة، أي دراسة مقارنة للمنظومات المفهوميّة المختلفة التي تظهر في مجرى التاريخ ضمن حدود اللّغة الواحدة، التي يصادف في حالتنا الخاصّة أنّها اللّغةُ العربيّة.

والآن فإنّ العربيّة في ذروة العصر العبّاسيّ تغدو لغةً ثقافيةً ثريّةً جدًّا و منظّمةً جدًّا - إنّها على الحقيقة إحدى اللّغات الأكثر أهميّةً بين كلّ اللّغات الثقافيّة في العالم. ولا يكمن ثراءُ العربيّة فقط في العدد المذهل للمفردات المستخدَمة، بل أولًا وقبل كلّ شيء في عدد التّرابطات المفهوميّة وتعقيدها، أي المنظومات، التي تشكلها فيما بينها. والمعجم اللغويّ الفلسفيّ واحدٌ منها.

إنّ الأهميّة الهائلة والفائدة التي يقدّمها ظهورُ الفلسفة الإسلاميّة وتطوّرها إلى الدّارس الدلاليّ، تكمن في حقيقة أنّه من الوجهة الدّلاليّة [٦٤] كانت محاولةً حاسمةً وجريئةً جدًّا من جانب الفلاسفة الأعلام، أن يوجِدوا معجمَهم اللغويّ الخاصّ بعيدًا عن المرجعيّة اللغويّة للكتاب. ويمكن القولُ على الحقيقة إنّ المعجم اللغويّ لفلاسفة الإسلام له تميّزٌ في غاية الوضوح ممّا يجعله من الوجهة اللغويّة شيئًا ذا طبيعةٍ مختلفة جوهريًّا عن كلّ المنظومات الشقيقات الأُخَر، كعِلْم الكلام والفقه والتصوّف..، التي ظهرت في الإسلام في المرحلة التالية لمرحلة القرآن. كانت هذه جميعًا، من الوجهة اللغويّة، نموًّا طبيعيًّا ثابتًا وإحكامًا للّغة العربيّة الحقيقيّة الأصلية، كلٌّ في اتّجاه خاصّ. لم يُفرض شيءٌ على اللغة العربيّة ومواردها الطبيعيّة من الخارج. ولا شكّ في أنّ تغيّرات ملحوظة حدثت في أمكنة كثيرة، كما رأينا قبلُ. وقد تأثّر عِلْمُ الكلام خاصّةً تأثّرًا كبيرًا بالفلسفة الإغريقيّة في تشكيل أداته اللّغويّة. لكنّ

حالاتٍ من هذا القبيل كانت برغم كلّ شيء متقطّعةً وغير منتظمة. ويمكننا أن نقول على الجملة إنّ نموّ المعجمات اللغويّة بعد المرحلة القرآنيّة كان ثمرةً لعمليّةٍ تلقائيّة وطبيعيّة من التحوّل المفهوميّ الذي أحدثه واستلزمه الوضعُ الثقافيّ المتغيّر. وتمثّل الفلسفةُ الاستثناءَ الوحيد.

في حالة الفلسفة فقط، نجد منظومةً كاملةً من المفهومات الأجنبيّة، شبكةً مفهوميّة خاصّة جدًّا لا علاقة لها أصلًا باللّغة العربيّة ونظرتها إلى العالَم، قُدِّمت من الخارج في صورة النموذج المثاليّ. وابتغاء تلبية مطالب هذا الوافد، كان على الشبكة المفهوميّة التي كانت موجودةً أصلًا في اللغة العربيّة أن تشوَّش ويُعاد تنظيمها، وأُدخلت قسرًا مفهوماتٌ جديدة كثيرة كانت غريبةً تمامًا على النظرة العربيّة إلى العالَم.

ويمكن القول باختصار إنّه كان لا بدّ من بناء منظومة مفهومات جديدة تمامًا على النموذج اليونانيّ.

وهنا تعلّم المفكّرون المسلمون مفهوماتٍ جديدة أوّلًا ثمّ كان عليهم أن يبحثوا عن كلمات مناسبة في اللغة العربيّة ليرمزوا إليها. ولكن لأنّ المفهومات نفسها كانت أجنبيّة، حصلت هنالك تناقضاتٌ طبعًا بين الفكر واللّغة في كلّ مكان. وليس هنالك حتّى تعبيرٌ مفتاحيٌّ واحدٌ من تعابير الفلسفة اليونانيّة وجد مرادفًا كاملًا في اللّغة العربيّة، ليكون دقيقًا تمامًا. وقد حدث وضعٌ مشابهٌ قبلُ عندما بدأت الفلسفةُ اليونانيّةُ تُستنبَتُ في العالَم الرّومانيّ باللغة اللّاتينية. وقد شكا شيشرون من صعوبة معالجة المفهومات اليونانيّة باللغة اللّاتينية بسبب عدَم نضج لغته، مهما كانت غنيّة، أمام تفكير فلسفيّ مجرّد. لكنّ المسافة بين اليونانيّة واللّاتينيّة كانت من الوجهة الثقافيّة واللغويّة ضيئلة تقريبًا عندما تقارن بالمسافة بين اليونانية والعربيّة.

هكذا كان على العربيّة في هذه الحال أن تواجه على نحو مفاجئ التأثيرَ السّاحق لِفكْرٍ

أجنبيّ وراءه مسيرةٌ تاريخيّة طويلة، ومُربّى في بيئة ثقافيّة مختلفة تمامًا، ومصوغ بلُغةٍ كانت في جوانب كثيرةٍ مهمّةٍ مضادةً لها. وهنا كان على العربيّة أن تواجه اختبارًا حاسمًا جدًّا في وظيفتها بوصفها لغةً ثقافيّة. وقد صمدت للاختبار(٣٥).

كانت المحصّلةَ أنّه ظهر هنالك في اللغة العربيّة نوعٌ خاصّ جدًّا من المعجم اللغويّ - منظومة مفهوميّة على مستوى عالٍ، مبنيّة على المبدأ الدّلالي الذي سأدعوه " شفافيّة جزئيّة *semi- transparency* ". وسأحاول شرْحَ هذا فيما يأتي.

دعنا نتذكّر في البداية الحقيقةَ الجوهريّة جدًّا المتمثّلة في أنّ العربيّة، بالإضافة إلى كونها ثريّةً على نحو مذهلٍ بالمفردات الوَضْعيّة، تُظهر طاقةً مذهلة في اشتقاق مفردات جديدة من المادّة اللغوية المتوافرة بانتظام مضبوط. وأمكن هذا الفلاسفةَ من أن يجدوا - ليس من دون صعوبة طبعًا - كلماتٍ عربيّة أصيلة دائمًا تقريبًا طابق معناها " الوَضْعيُّ " على نحو تقريبيّ على الأقلّ المعنى الوضعيَّ المعبَّر عنه بالمصطلحات الفلسفيّة اليونانيّة. وفي حالاتٍ كهذه، كلُّ ما كان عليهم أن يقوموا به تمثَّل في تجريدِ الكلمات العربيّة المتعامَل معها من عناصرها "السّياقيّة" التي نمت حولَ المعاني " الوَضْعيّة " وإحلالِ العناصر السّياقيّة الخاصّة بالكلمات اليونانيّة المطابقة محلَّها من خلال التعريف.

ولنأخذ مثالًا نموذجيًّا، كلمة " عَقْل ". عنت هذه الكلمةُ في العصر الجاهليّ تقريباً "العقْلَ العمليّ" الذي يظهر لدى الإنسان في الأوضاع الدّائمة التغيّر. وهذا يطابق ما يسمّى

(٣٥) ليست المسألةُ ذات أهميّة تاريخيّة فحسب. بل لها أهميّة معاصرةٌ أيضًا، لأنّ العربيّة اليوميّة تواجَه مرّة أخرى بمشكلة كبيرة ذات طبيعة مشابهة تحت وطأة ثقافة الغرب، أي الحاجة الملحّة إلى تمثّل المفهومات الرّئيسة للغرب وإيجاد معجم لغويّ جديد من المادّة القديمة، معجم لغويّ ثريّ ومَرِن يتوامم والوضع الجديد للعالم، وذلك من دون إرهاق الموارد الصّرفيّة والمعجميّة الطبيعيّة لهذه اللّغة. والحقّ أنّ كلّ الأمم غير الغربيّة تواجه المشكلة نفسها. وهذه المسألةُ في غاية الأهميّة لأنّها ليست مسألةَ لغةٍ فقط، بل مسألة نظرة إلى العالم *Weltanschauung*، أي مسألة كيف يكون علينا أن نفهم ونفسّر العالمَ الذي نعيش فيه. إنها، بهذا المعنى، مسألةٌ كبيرة تتضمّن مسائل ثقافية خطيرة.

في عِلْم النفس الحديث القدرةَ على حلّ المشكلات. فكان " العاقلُ " هو ذلك الإنسانَ الذي يستطيع في كلّ وضعٍ طارئٍ يُوضع فيه أن يجد بنفسه وسيلةً لحلّ المشكلات التي تنشأ عن الظّروف الجديدة ويجد سبيلًا للنجاة من الخطر.كان العقلُ العمليُّ من هذا القبيلْ محلّ إعجابٍ عظيم وتقدير كبير لدى عرب الجاهليّة. ولا عجب في هذا، لأنّه بغير ذلك كان [٦٦] مستحيلًا أن يعيشوا آمنين في ظروف الصحراء. ويستخدم الشاعرُ الصعلوكُ الشهيرُ الشّنفرى هذه الكلمةَ تمامًا بهذا المعنى في البيت الآتي الذي يفتخر فيه بكونه محبوًّا بالفِطْرة مِثْلَ هذا العقل العمليّ:

لعمرُكَ ما بالأرضِ ضيقٌ على امرئٍ   سرى راغبًا أو راهبًا وهو يعقِلُ (٣٦)

وفي القرآن، تكتسب هذه الكلمةُ، بوصفها تعبيرًا مفتاحيًّا، معنىً دينيًّا أكثر تحديدًا. وثمة، في سياقات مهمّة جدًّا، تُستخدَم بمعنى الطّاقة الفِكْريّة والرّوحيّة للعقل البشريّ، الذي يمكّن الإنسانَ من أن يفهم " الآيات "(٣٧) التي يظهرها الله للبشر رحمةً بهم، وأن يدرك مدلولاتها الدّينيّة العميقة.

ففي الإشارة مثلًا إلى الغيث الذي يرسله الله من السّماء ليحيي الأرض بعد موتها، يُقال:

"إنّ في ذلك لآياتٍ لقَوْمٍ يعقلون" (٣٨)

كذلك، يشير القرآنُ إلى إحدى المدن القديمة التي دمّرها غضبُ الله وجلب بعضُ أهلِها الوبالَ لبعضٍ بسبب سوء عملهم، فيقول:

---

(٣٦) لاميّة العرب، البيت ٤.

(٣٧) انظر الفصل ٦، القسم ١.

(٣٨) الروم، الآية ٢٤.

"ولقَدْ تركْنا منها آيةً بيّنةً لقوم يعقلون" [٣٩]

ههنا تفسَّر الآثارُ المدمَّرة للمدينة القديمة بأنّها "آيةٌ" للضَّرْبة العنيفة للغضب الإلهيّ، إنذارٌ خطير لأولئك الذين يرفضون الإيمان بالله. وتكثر الأمثلةُ المشابهةُ في القرآن.

وكلمةُ "عقْل" نفسُها تدخلُ الفلسفةَ الإسلاميّةَ، أيضًا بوصفها واحدًا من تعابيرها المفتاحيّة. غير أنّ محتواها الدّلاليّ، أي بِنْية المفهوم الذي دلّت عليه الكلمةُ، لا يبقى على حاله لأنّ النظرة الأساسيّة الكلّية إلى العالَم تكون مختلفةً تمامًا، شيئًا غريبًا تمامًا عن النظرة العربيّة التقليديّة إلى العالَم. وكلّما صادفنا هذه الكلمةَ مستخدَمةً فعليًّا في الفلسفة الإسلاميّة مصطلحًا فنيًّا، يكون مطلوبًا منّا بقوّة أن نفهمها، لا بمنطق المعنى الأصليّ الذي حملته قبْلَ ظهور الفلسفة بوصفها كلمةً عربيّةً أصليةً سواءٌ أكان ذلك في الجاهليّة أم في القرآن، بل بمنطق المفهوم اليونانيّ لكلمة *nous* بمعناها الأرسطيّ والأفلاطونيّ المحْدَث. وليس هذا البتّةَ تطوّرًا دلاليًّا للمفهوم العربيّ الصِّرْف لـ "العَقْل"، بل هو شيءٌ مُصطنع. على الأقلّ في البَدْء، كان مُصطنعًا.

الكلمةُ القديمة نفسُها "عَقْل" ما تزال مستخدمةً، وكأنّ شيئًا لم يتغيّر. وهي على الحقيقة خضعت لتغيّرٍ كبير، ذلك لأنّ الكلمة جُعِلت "شفّافة"، إذا جاز التعبير؛ إنّه مطلوبٌ منّا أن "نرى من خلالها"، وأن نقرأ الكلمة اليونانيّة *nous* وراءها. ومثلما يتحتّم علينا في الأزمنة الحديثة أن نقرأ وراء الكلمة العربيّة "شيوعيّة" الكلمةَ الأوروبيّة "*communism*"، ووراء "قوميّة" "*nationalism*"، هكذا هنا أيضًا يجب أن تُفهم الكلمةُ العربيّة "عَقْل" بانسجام مع البنية الدّلاليّة للكلمة اليونانيّة *nous*، التي اكتسبتها في الفلسفة الكلاسيكيّة والهلّينيّة. وتتضمّن الكلمةُ الآنَ معنى خاصًّا جدًّا لكلمة "*intellect*" بمقياسٍ كونيّ كبير يشمل كلَّ المراحل المتعاقبة لـ "الفيض" "*Emanation*"، من "العقل الكلّيّ" الذي هو أوّل

---

(٣٩) العنكبوت، الآية ٣٥.

صدورٍ أو فَيض من الذّات الإلهية إلى الفكر والعقل البشريّين *human intellect and reason*.

ولابدّ في الأحوال كلّها من ملاحظة أنّ هذه الكلمة من حيث هي كلمةٌ عربيّة أصيلةٌ تحمل تاريخَها الطويل فوق ظهرها، وهذا الماضي الثّقيلُ يأبى إلا أن يُشعَرَ به، إلى مدى معيّن على الأقلّ، كلّما استُخدِمت الكلمةُ، حتّى في الفلسفة. ويُثبت هذا أنّه عائقٌ أمام اكتسابها شفافيّة كاملة. ومن هنا الحالةُ الخاصّةُ جدًّا من "الشفافيّة الجزئيّة" لهذا النوع من الكلمات. ويمثّل خاصّيّة مميّزة للفلسفة الإسلاميّة أنّ تعابيرها المفتاحية جميعًا تقريبًا من هذا النّمط.

والسّببُ الذي يجعلني أسمّي هذا النمط من الكلمة "شفّافة جزئيًّا" سيتجلى أكثر إذا ما قارنّا كلماتٍ مِثْل "قَوْميّة *nationalism*" (من "قَوْم" أو أمّة "*nation*") و "وَضْعيّة *positivism*" (من "وَضْع *putting*") في العربيّة الحديثة، بكلماتٍ مثل "ديمقراطية" و "تلفون". الكلمتان الأخيرتان شفّافتان تمامًا ؛ الكلمتان الغربيّتانِ تكونان هناك على نحو ملموس في أوضح صورة وأجلاها، أمّا كلماتٌ مثل "قَوْميّة" و "وضعية" فتعني ما تعنيه فقط من خلال وساطة كلماتٍ عربيّة أصيلة، كلٌّ منها لها معناها الدّقيق وتاريخها في اللّغة العربيّة. كلمةُ "وَضْعيّة" مثلًا تعني حرفيًّا "وَضع- يّة *positing-ism*" لأنّ "وَضْع" يعني *putting* أو *positing*، وهذا الشطرُ الأكبرُ من المعنى الحرفيّ يؤدّي وظيفةَ جِسْرٍ دلاليّ بين الكلمتين، أي "وَضْعيّة" و "*positivism*" ؛ والنقطةُ الأساسيّة هي أنّه من خلال هذا التعبير المتوسّط ينبغي أن [٦٨] يُقاد الإنسانُ إلى المفهوم الغربيّ نفسه لكلمة *"positivism"* لبُرهةٍ قصيرة، عابرًا الجِسْرَ بأسرع ما يمكن.

وفي هذا الاعتبار، يكون التغاير في العربيّة الحديثة بين "تلفون" و "هاتف"، وكلاهما يعني "تلفون"، مهمًّا وموضِحًا. الأوّلُ كما رأينا توًّا "شفّافٌ" تمامًا، فما هو إلّا صورة عربيّة للكلمة *"Telephone"* نفسها، والآخَرُ "شفافٌ جزئيًّا" على نحو واضح. ويعني "شفافٌ جزئيًّا" هنا أنّ الكلمة لها تاريخُها الطّويل وراءها في اللّغة العربيّة وأنّ هذا التاريخ الضّخم

يظلّ يميل إلى جَعْل نفسه محسوسًا به متى استُخدمت الكلمة. ويعني الهاتفُ في العربيّة الأصيلة "إنسانًا تسمعُ صوتَه لكنّك لا تراه في أيّ مكانٍ من حولك". وبهذا المعنى، نجد الكلمة كثيرًا ما تُستخدَم في التأليف الصّوفيّ القديم في الإشارة إلى صوتٍ مُبْهَمٍ ينادي صوفيًّا واعِدًا من مكانٍ ما من السّماء، حاضًّا إيّاه على التخلّي عن المتع الدّنيويّة والإقبال على الآخرة. ووجودُ مثلِ هذا الماضي الثقيل يوجِد طبعًا عائقًا خطيرًا أمام صيرورة الكلمة علامةً بسيطةً على فكرةٍ جديدةٍ جاءت من الغرب حديثًا فقط. ومقارنةً بالكلمة المنافسة لها "تلفون"، التي تكون "شفافةً" من البداية، تجد كلمةُ "هاتف" نفسَها في وَضْع صعْبٍ جدًّا لأنّه يتحتّم عليها أن تتغلّب على العائق الذي يواجهها قبْلَ أن تغدو مرادفًا عربيًّا كاملًا لكلمة "تلفون"(٤٠).

المسألةُ التي تهمّنا فيما يأتي هي مشكلةُ درجة "الشفافيّة الجزئيّة *semi- transparency*". وكلمةُ "عَقْل" التي عالجناها قبْلُ مثالٌ نموذجيّ للحالة التي حُقّقت فيها "الشفافيّة الجزئية" على نحو مثاليّ. إلّا أنّه في حالات أُخَر كثيرة لم تُحقّق الشفافيّةُ الجزئية على نحو سهل تمامًا. وكلمةُ "عَقْل" من حيث هي مرادفٌ عربيّ لكلمة *nous* اليونانيّة لم تقدّم أيّة مشكلة خطيرة للفلاسفة لأنّ معناها الوضعيّ كان هو نفسه تقريبًا في كلتا اللّغتين. وقد حدث أحيانًا أنّ المفكّرين المسلمين – أو، لنقل بدقّة، التراجمة الأوائل من اليونانيّة إلى العربيّة – منطلقين من مفهومٍ يونانيّ محدّد، لم يجدوا بسهولةٍ كلمةً في المعجم اللغويّ العربيّ لها معنى وَضْعيٌّ يجعلها مرادفًا دقيقًا للكلمة اليونانيّة؛ ومفهوم "الوجود *Being*" مثالٌ في هذه القضيّة، ولنأخذ هنا في

---

(٤٠) الحقيقة أنّ كلمة "هاتف" نجحت في جَعْل نفسها "شفّافةً جزئيًا" في سورية ولبنان، حيث تُتداول في الحياة اليوميّة، وليس في مصر، مثلًا. وفي شأن المسألة الأكثر عمومًا المتمثّلة في تعريب المفهومات الغربيّة في مصر في الحياة اليوميّة، لدينا كتابٌ قيّمٌ جدًّا ألّفه السيّد محمود تيمور بعنوان "معجم الحضارة"، في القاهرة، حيث نجد تقريبًا كلّ أسماء الأشياء والفِكَر التي تنتمي إلى الحضارة الغربيّة ممّا دخل حديثًا إلى العالم العربي، تُصنّف وتُدرَس بعناية فائقة واحدًا بعد الآخر.

الحدّ الأقصى المفهومَ الأكثر أهمّيةً بين المفهومات. [٦٩] ومثلما يعرف الجميع، كانت فلسفةُ اليونان من بدايتها الأولى إلى نهايتها منشغلةً دائمًا وقبل كلّ شيء بمسألة الكينونة والوجود *being and existence*. وبتعبيرٍ آخر، كان عِلْمُ الوجود الاهتمامَ الرّئيس لمفكّري اليونان.

ونشأ عن ذلك أنّ مفهوم الوجود *being* احتلّ المنزلةَ المهمّة في تفكيرهم الفلسفيّ. وهذا جليٌّ تمامًا في أرسطو، الذي كان مسلّمًا أنّه أعظمُ معلّم للعرب في هذا الموضوع.

والعربُ، من وجهةٍ أخرى، لم يُظهروا تقليديًّا اهتمامًا البتّة بمسألة كهذه خاصةً على هذا المستوى المجرّد من التفكير. ويقينًا إنّه حتّى العربيُّ الجاهليّ عرف أنّ الأشياء وُجدت، بما فيها هو نفسُه وإبلُه والآخرون من حوله، لكنّه لم يجعل "وجودَ" هذه الأشياء نفسَه مادّةً خاصّةً للتأمّل. ولكونه ليس محلًّا لاهتمامهم، لم يكن لديهم مفهومٌ دقيق، ولعَدَم وجود المفهوم، لم يكن لديهم كلمةٌ للتّعبير عنه.

ويمكن القولُ على جهة العموم إنّ العربَ على الجملة كانوا شعبًا أقلّ اهتمامًا بما وراء المادّة. اهتمامُهم الغالبُ – والحَصْريّ تقريبًا – كان بالأشياء الفَرْديّة المادّية أو المظاهر الملموسة للأشياء الملموسة. ويبدو أنّ العرب وجدوا بهجةً كبيرة جدًّا في أن يتفحصوا بعينٍ ثاقبة تفاصيلَ الأشياء المادّيّة التي عاينوها حولهم. ومن هنا الثّراءُ المدهشُ لمعجم اللّغة العربيّة الذي يعبّرُ عن كلّ المظاهر الملحوظة للأشياء المادّيّة. لكنّهم، بكلّ وضوح، كانوا محتاجين إلى براعة المضيّ في الاتّجاه المضادّ، أي اتّجاه الصّعود خطوةً خطوةً من الأشياء الفرديّة الأكثر عِيانيّةً ومظاهرها المادّية الملموسة إلى الفِكَر العامّة والمجرّدة متتبعين الخطوط المنطقية للصِّلة بين الأشياء الفَرْديّة والفِكَر المجرّدة. كانوا جوهريًّا "ذوي نظرة أحاديّة" في هذا المعنى.

وههنا لستُ مستطيعًا مقاومةَ إغراء اقتباس أسطرٍ قليلة من كتاب "فجر الإسلام" للرّاحل الأستاذ أحمد أمين من مصر [٤١]. ففي الفصل الرّابع من كتابه الرّائع هذا حيث يعالج

(٤١) أحمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة ١٩٥٥ م، ص٤١ – ٤٤.

مسألة "الحياة العقلية عند العرب قبلَ الإسلام"، يكتب ما يأتي:

"فالعربيّ لم ينظر إلى العالم نظرةً عامّة كما فعل اليونانيّ مثلًا. لقد ألقى اليونانيّ- أوّل ما تفلسف - نظرةً عامة على العالَم فسأل نفسَه كيف برز هذا العالَمُ إلى الوجود؟ إنّ هذا العالَم جَمٌّ التغيّر كثيرُ التقلّب، أفليس وراء هذه التغيّرات أساسٌ واحد ثابت! وإذا كان فما هو! آلماءُ أم الهواءُ أو النّار! ورأى العالم كلّه كالشيء الواحد يتّصل بعضُهُ ببعض وهو خاضع لقوانين ثابتة، فما هذا النظام وكيف نشأ، ومِمَّ وُجد؟... فأمّا نظرةٌ شاملةٌ وتحليل دقيق لأسسه وعوارضه فذلك ما لا يتّفق والعقل العربيّ. وفوق هذا، هو إذا نظر إلى الشيء الواحد لا يستغرقه بفكره. بل يقف فيه على مواطن خاصّة تستثير عجبَه. فهو إذا وقف أمام شجرة لا ينظر إليها ككلّ، إنّما ما يستوقف نظره شيءٌ خاصّ فيها، كاستواء ساقها أو جمال أغصانها. وإذا كان أمام بستان لا يحيطه بنظره، ولا يلتقطه ذهنُه كما تلتقطه "الفوتوغرافيا" إنّما يكون كالنحلة يطير من زهرة إلى زهرة فيرتشف من كلٍّ رشفة.

هذه الخاصّة في العقل العربيّ هي السرّ الذي يكشف لك ما ترى في أدب العرب - حتّى في العصور الإسلاميّة - من نقصٍ وما ترى فيه من جمال.. وعلى الجملة فالعقلُ اليونانيّ مثلًا إن نظر إلى شيء نظر إليه ككلّ، يبحثه ويحلّله، والعقلُ العربيّ يطوف حولَه فيقع منه على دُرَر مختلفة الأنواع لا ينظمها عِقْدٌ".

وكما هو واضحٌ، فإنّ شعبًا من هذا النّمط يصنع شعراءَ غنائيّين من الطّراز الممتاز، لكنّه ليس صالحًا بطبعه للفلسفة. ويتضمّن هذا أيضًا أنّ لغتَهم ستكون في أحسن حالٍ لها في الشّعر الغنائيّ، وفي أسوأ حالٍ في الفلسفة الاستدلالية، لأنّ معجمها، إذا ما تُرِك على حاله، لن يُنشئ المفهومات المجرّدة التي لا غنى عنها في التّفكير فيما وراء المادّة.

كان مفهومُ الوجود واحدًا من التجريدات الأكثر أهمّيّةً التي كانت مفتقَدةً في المعجم اللغويّ عند العرب - المفهوم التجريديّ لـ "يجد *to einai*" الذي كان استحواذًا مستبدًّا

بالعقل الفلسفيّ اليونانيّ. وعندما دخل [٧١] في عالَم الإسلام، وأحسّ المفكّرون حقيقةً بأنّهم مضطرّون إلى البحث عن كلمةٍ في اللّغة العربيّة ترمز بدقّة إلى هذا المفهوم، عَرضت كلمتانِ عربيّتان نفسيهما للنهوض بالمهمّة (٤٢).

إحداهما كانت كلمة "كان" (كون). لكنّ هذه الكلمة كانت بعيدةً عن أنّ تكون المرادف الدّقيق للمفهوم اليونانيّ المجرّد لـ "الوجود"، ذلك لأنّ الفِعْل عنى أساسًا "يَحْدُث". هناك، بعبارة أخرى، عنصرٌ مهمٌّ من "الصّيرورة" في البنية المعنويّة لهذه الكلمة : ليس "كَوْنًا" صِرفًا، بل "كَوْنًا" بوصفه شيئًا يولَدُ ثم يواصل النموّ أو التغيّر بتقدّم الزّمن : *Werden* بدلًا من *Sein*، كما سيقول الألمان.

وهكذا على نحو طبيعيّ تمامًا تنتهي الكلمةُ في الفلسفة الإسلاميّة بأن تغدو الترجمةَ العربيّة لكلمة يونانيّة أخرى هي *genesis* التي استخدمها أرسطو مصطلحًا تقنيًا مهمًّا لمبحث الوجود لديه، لتدلّ على مفهوم "المجيء إلى الوجود "، أي العمليّة المتواصلة التجدّد لـ "الصّيرورة" بدلًا من فكرةٍ ثابتةٍ لـ "الكون" صافيةٍ وبسيطة.

مرشّحٌ آخَر تمثّل في الجذر " و ج د" بالمعنى الوَضْعيّ لـ "العثور على". وهذا المعنى الأساسيّ، خاصّة عندما يؤخذ بالمعنى السّلْبيّ "وُجِد"، يقترب كثيرًا من معنى *to einai* [باليونانيّة]. وهو على الأقلّ يستبعد كلّ إيحاء بـ "الصّيرورة" أو "المجيء إلى الوجود" ؛ بل ينقل معنى شيء موجودٍ بالمصادفة : بتعبير آخر، معنى شيء كائنٍ موجودًا فقط، من دون كونه ضروريّ الوجود. وهذا العنصرُ الأخيرُ، الذي يُدعى في المصطلح الفلسفيّ "الإمكان *Contingency*" شيءٌ جوهريٌّ في البنية المفهوميّة لـ "الكون" و "الوجود"، إلّا في الحالة

(٤٢) انظر العرض الواضح جدًّا لهذه المسألة لدى الآنسة *Goichon* في كتابها *Philosophie d, Avicenne*، باريس، ١٩٥١م، الفصل ٢، الذي أنا مدين له كثيرًا فيما يأتي.

الوحيدة طبعًا المتمثّلة في "واجب الوجود".

وبهذه الطّريقة يظهر أنّ كلمة "وجود" مع إدراك أنّ المرء عليه أن يأخذها بالمعنى السّلبيّ "وُجِد" آلت تدريجيًا إلى أن ترسّخ مرادفًا عربيًا لـ **to einai**.

ومهما يكن، فإنّه ليس في وسع المرء أن يتفادى الشعورَ بأنّ شيئًا أجنبيًّا وغريبًا فُرِض ههنا على اللغة العربيّة من الخارج، والحقيقةُ أنّ كلمة "وجود" بهذا المعنى الفلسفيّ ظلّت لأمدٍ طويلٍ خارجَ الاستعمال العربيّ العامّ. ونستطيع أن نرى هذا من الملاحظات التعليلية التي أثبتها الغزّاليّ في كتابه "مقاصد الفلاسفة" (٤٣) لحقيقة أنّه "كثيرًا ما يصعبُ إفهامُ كلمة "وجود" بالمعنى الفلسفيّ الدقيق ومن هنا يكون لزامًا ومستحسنًا من وقتٍ إلى وقتٍ استخدامُ كلمة أجنبيّة إذا ما أراد الفلاسفةُ أن يكونوا واضحين".

[٧٢] ونرى كذلك ابنَ رُشْدٍ متردّدًا في استخدام هذه الكلمة من دون تحفّظ، لأنّها، كما يقول، كثيرًا ما تضلّل القرّاء. واسْمُ المفعول من الفِعل نفسه "موجود"، يُستخدَم في الفلسفة الإسلاميّة مرادفًا عربيًّا للتعبير الأرسطيّ *to on* (باللّاتينية *ens*): أي "وجود" بمعنى "شيء يوجد" أو "جوهر فَرْد". لكنّه، وفقًا لابن رشد، فإنّ كثيرًا من النّاس بدلًا من أن يجعلوا الكلمة العربيّة "موجود" شفافةً جزئيًّا من الوجهة الدّلالية ويقرؤوا مباشرة المفهومَ اليونانيّ "*to on*" وراءها، كما ينبغي عليهم أن يفعلوا، يجعلون كلمة "موجود" كامدةً وغير شفّافة *opaque*، إذا جاز التّعبير، ويميلون إلى فهمها بمعنى "شيء موجود" الذي هو على الحقيقة المعنى الوَضْعيّ لهذه الكلمة في العربيّة. ولذلك، كما يقولُ، صِيغَ الاسمُ المجرّد الجديد "هُوِيّة" من الضّمير "هُوَ" ليكون مرادفًا أكثر دقّةً لـ "جوهر الذات ***Subject-substance***" ؛ لدى أرسطو، أي الجوهر الفَرْد. (٤٤)

---

(٤٣) الغزالي، مقاصد الفلاسفة، القاهرة، التجاريّة، ط٢ ١٩٦٣م، ج٢، ص٨.

(٤٤) الآنسة *Goichon*، في المرجع المشار إليه قبل،ص ٧٨.

وسيتبيّن ممّا تقدّم أنّ دراسةً جديدةً شاملةً ومنتظمةً لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة من وجهة النّظر الخاصّة لِعلم الدّلالة هي الشيءُ الذي سيكافئ تمامًا الجهدَ. ومِثْلُ هذه الدّراسة لن يكون من شأنها فقط أن تضيء عددًا كبيرًا من النقاط المهمّة في شأن تفاصيل التحوّل الدّلاليّ الذي خضعت له المفهومات الفَرْديّة، بل ستسهم أيضًا كثيرًا في جَعْل الدّرْس الدّلاليّ يتقدّم في صورة عِلْم ثقافيّ، أي في صورة أداةٍ مثمرةٍ حقيقةً للبحث في التحليل العلميّ لـ "النظرة إلى العالَم". ومهما يكن، فإنّ هذا يُذكَر فقط على أنّه مهمّةٌ مستقبليّة ممكنة. فليس ضروريًّا – ولا ممكنًا أيضًا – لأهدافنا الحاليّة أن ندخل في أيّة تفاصيل كبيرة. ما أردتُ أن أفعله في القسم الأخير من هذا الفَصْل كان فقط أن أُظهِر، أوّلًا، أنّه يمكن أن يكون هناك من الناحية النظريّة شيءٌ اسمُه الدّرْسُ الدّلاليّ "التعاقبيّ *diachronic*" الذي يختلف في موقفه الأساسيّ عن الدّرْس الدّلاليّ "التزامنيّ *synchronic*"، لكنّه في الوقت نفسه مرتبطٌ به ارتباطًا حميميًّا ؛ وأن أُظهِر ثانيًا، بالأمثلة الموضحة، كيف كان على الفلسفة الإسلاميّة من حيث هي منظومةٌ مفهوميّة أن تلقى كثيرًا من العنت في تطوير معجمها اللغويّ الخاصّ في إطار المعجم اللغويّ العربيّ، تحت التأثير المباشر والسّاحق لمنظومةٍ مفهوميّة وافدةٍ تمامًا.

ولنلتفت الآنَ إلى موضوعنا الدّقيق : مسألة بِنْية نظرة القرآن إلى العالَم.

الفصلُ الثالث

البنيةُ الأساسيّة لنظرة القرآن إلى العالَم

١ ــ ملاحظة تمهيديّة :

[٧٣] يرمي هذا الفصْلُ إلى تقديم مخطّط واضحٍ للبنية الأساسيّة لنظرة القرآن إلى العالم تمهيدًا لتحليل أكثر تفصيلًا لبعض الحقول الدّلالية المهمّة كثيرًا سيأتي في الفصول الباقية. ومثلُ هذه الصّورة الكلّية لا غنى عنه إذا أردنا أن نكون مؤهّلين لتحديد المواضع الدّقيقة جدًّا للمسائل الخاصّة التي ستشغلنا في شأن العلاقة بين الله والإنسان في القرآن. ذلك لأنّه، كما نعرف من قبْلُ، لن يُحدَّد الموضعُ الدقيقُ لكلّ حقل مفهوميّ مستقلّ على نحو دقيق، سواءٌ أكان هذا الحقلُ كبيرًا أم صغيرًا، إلّا من خلال العلاقات المتعدّدة التي تحملها الحقول الكبرى كلٌّ منها للآخر داخل البنية الكلّية المتكاملة *total Gestalt*.

وبالإضافة إلى ذلك، هنالك سببٌ مباشرٌ جدًّا يجعلنا نبدأ عملنا بمحاولة الحصول على فكرةٍ عامّة عن المخطّط المفهوميّ لنظرة القرآن إلى العالم. ومثلما سيكون قد أُوضِح بقوّة في الفصلين السّابقين، لا يعني التحليلُ الدّلاليّ للقرآن بالمعنى الذي نفهمه في هذا الكتاب معالجةً معجميّة لجملة المعجم اللغويّ القرآنيّ، أي دراسةً لكلّ الكلمات الموجودة في القرآن، بل يعني دراسةً تحليلية ومنظّمة فقط للكلمات الأكثر أهميّة التي تبدو تلعبُ دورًا حاسمًا في تمييز الفكرة الغالبة (١) التي تتخلّل جملة الفكر القرآني وتنفذ فيه وتغلب عليه. وإنّ الكلمات

---

(١) أوافق تمامًا الدكتور داوود راهبر عندما يقول (المرجع المشار إليه قبل، ص ٧٢١) إنّ " ما يُتوقّع من كتاب =

المهمّة من هذا النوع فقط، أي الكلمات المفتاحية، [٧٤] هي التي تحدّد الصّفة المميّزة لجملة المنظومة. لكنّه ابتغاء أن نكون قادرين على تقدير أهميّة الكلمات وتمييز ما هو أكثر أهمية نسبيًّا منها ممّا هو غير مهمّ نسبيًّا في هذا المعنى الخاصّ، ينبغي أن يكون لدينا من قبْلُ صورة تخطيطية عامّة للشيء كلّه. وإلّا، فسننتهي بوضوح بفَقْد أنفسنا في التفاصيل.

ومن أجل استخلاص الإطار المفهوميّ الأساسيّ للقرآن على الجملة، يتمثّل المتطلّبُ الأوّل في أنّه علينا أن نقرأ القرآنَ من دون أي تصوّر قبْليّ. علينا، بتعبير آخر، أن لا نحاول أن نقرأ فيه الفِكَر التي طوّرها وأحكمها المفكّرون المسلمون في الأزمنة التي أعقبت نزول القرآن في محاولتهم أن يفهموا ويفسّروا كتابهم المقدّس ،كلّ منهم حسب موقعه الخاصّ. علينا أن نحاول فهمَ بنية تصوّر العالَمَ في القرآن في صورته الأصلية، أي كما قرأه وفهمه صحابةُ النّبيّ وأتباعه المباشرون. ولنقل بدقّة، إنّ هذا ينبغي أن يظلّ دائمًا مثلًا أعلى عزيز المنال، وبرغم ذلك علينا على الأقلّ أن نقوم بما نستطيع للاقتراب من هذا المثَل الأعلى حتىّ خطوة واحدة.

والآن فإنّه في قراءة القرآن من أجل هذا الهدف، ومن وجهة كوني باحثًا دلاليًّا، يتمثّل الانطباعُ الأوّلُ والغالبُ الذي ظفرتُ به في أنّ هذا (القرآن) منظومةٌ كبيرة متعدّدة الطبقات معتمدة على عدد من التضادّات المفهوميّة الأساسيّة، التي يؤلّف كلٌّ منا حقلًا دلاليًّا محدّدًا. وإذ أتحدّث بلغةٍ أقلّ دلاليّةً، أقول إنني حصلتُ على الانطباع بأنّني هنا في عالَمٍ يسوده جوٌّ كثيفٌ من الانشداد والتوتّر الرّوحيّ. ما هو ماثلٌ أمام أبصارنا هو يقينًا ليس وصْفًا بسيطًا موضوعيًّا لما حدَث، ولما يحدث، ولما سيحدث. ما هذا عالَمٌ للوصف الهادئ المطمئنّ.

بل على النقيض من ذلك، نشعر بأنّ هنالك " دراما " روحيّـة حادّة تتواصل. وعلى

= عظيم من كتب الوحي ليس الاتّساقَ المنطقيّ المطلق، بل هو اتّساقٌ لغلبة فكـرة. والأنبياءُ لا يقـدّمون فلسفةً. بل يقدّمون حكمةً من نمط معيّن، حكمة لها سمةٌ غالبة ". والبحثُ عن الفِكْرة الغالبة بهذا المعنى هو واجبنا. فقط، يمكن عملُ هذا بطرق و مناهج كثيرة، والدّرْسُ الدّلاليّ واحدٌ منها.

الدّوام لا تحدث " الدّراما " إلّا حيث يوجد تضادّ قويّ بين الممثّلين أو الأبطال الرّئيسين. فهذه منظومةٌ معقّدة من التضادّات التي يُصاغ كلّ منها من خلال قطبَيْن يقف كلٌّ منهما مواجهًا للآخر. ويُشار إلى القطب، دلاليًّا، بما أسميناه " كلمةً صميميّةً *focus – word* ". ونقول باختصار، إنّه من وجهة النظر الدّلاليّة تكون نظرةُ القرآن إلى العالَم قابلةً لأن تمثَّل في صورة منظومةٍ *a system* مبنيّةٍ على مبدأ التضادّ المفهوميّ.

٢ ـ اللهُ والإنسان :

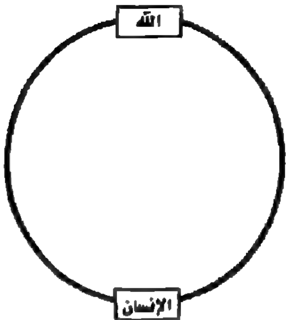
[٧٥] " التضادُّ " الأوّلُ والأهمُّ في هذا المعنى تنشئه الصّلةُ الجوهريّة بين الله والإنسان. ولا حاجة بنا إلى القول إنّ الله وفقًا للقرآن ليس فقط الوجودَ الأعلى بل أيضًا الوجود الأوحد *the Only being* الجدير باسم " الوجود " بالمعنى الكامل للكلمة – الحقيقة *Reality* – التي لا شيء في العالَم كلّه يمكن أن يضادّها. ومن الوجهة المتّصلة بعِلْم الوجود، يكون عالَمُ القرآنِ على نحو جليّ تمامًا إلهيًّا أو مرتكزًا على الله *theocentric*، كما أسلفتُ أكثر من مرّة. يقف اللهُ في الصّميم من عالم الوجود، والأشياءُ الأُخَر جميعًا، من البشر أو من غيرهم، هي مخلوقاتُه وهي تبعًا لذلك أدنى منه (تعالى) في سُلّم الوجود. ولا يمكن شيئًا بهذا المعنى أن يقف مضادًّا له (تعالى). وهذا تمامًا ما قُصِد عندما قيل قبْلُ إنّ الله، من الوجهة الدّلاليّة، هو الكلمةُ الصميميّة العُلْيا *the highest focus – word* في المعجم اللغويّ للقرآن، مسيطرةً على الحقول الدّلالية جميعًا، ومن ثمّ المنظومة الكاملة.

وهنالك، في أيّة حال، اعتبارٌ ما يمكن أن نشعر فيه بأنّنا محقّون في وَضْع مفهوم "الإنسان" في القطب المقابل لـ " الله ". ذلك لأنّه من بين هذه المخلوقات جميعًا يكون "الإنسانُ" المخلوقَ الذي يعطى قدرًا كبيرًا من الأهمّيّة في القرآن يجعله يجتذب على الأقلّ المقدارَ نفسَه من انتباهنا الذي يجتذبه الله (سبحانه). والإنسانُ وطبيعتُه وسلوكُه ونفسُه

وواجباتُه ومصيرُه هي، على الحقيقة، الشّغلُ الشّاغلُ للفِكْر القرآني بقدر ما ينشغل بموضوع " الله " نفسه. وماذا يكون اللهُ، ويقول ويفعل، يغدو مسألةً في المقام الأوّل، إن لم يكن حَصْرًا، في سياق مسألةِ كيف يستجيب الإنسانُ له. الفِكْرُ القرآنيُّ على الجملة منشغلٌ بمسألة نجاة البشر. ولو لم يكن من أجل هذه المسألة لما كان الكتابُ قد " أُرْسِلَ "، كما يؤكّد القرآنُ نفسُه جهارًا وتكرارًا. وفي هذا المعنى الخاصّ، يكون مفهومُ الإنسان مهمًّا إلى درجة أنّه يشكّل القطبَ الرّئيس الثاني الذي يقف وجهًا لوجه أمام القطب الرّئيس، أي مفهوم " الله ".

وهذه المواجهةُ الأساسيّة بين القطبين الكبيرين تؤسّسُ للتضادّ المفهوميّ الأهمّ في القرآن الذي، مع تضادّات أُخَر، يمضي إلى إيجاد ذلك الجوّ الحادّ والفعّال والمثير من التوتّر الرّوحيّ الذي، كما قلتُ توًّا، يميّز النظرة إلى العالَم في القرآن.

وهكذا، قد يُتصوَّر عالَمُ القرآن دائرةً عليها نقطتا اتّصالٍ رئيستان، كلٌّ منهما مقابلةٌ للأخرى، واحدة من الأعلى، [٧٦] والثانية من الأسفل (الرّسم البيانيّ). وهذه الدائرةُ سترمز إلى عالَم الوجود بوصفه خشبة المسرح الرّئيسة التي تُمَثَّل عليها كلُّ المسرحيات البشريّة.



ولم تعرف الجاهليةُ دائرةً كهذه. كانت النظرةُ إلى العالَم في الجاهلية مرتكزةً على الإنسان. فهناك، كان الإنسانُ القطبَ المفهوميّ الوحيدَ الذي لم يقف له قطبٌ أساسيٌّ آخر في تضادّ أساسيّ. الإنسانُ، وقدَرُه على الأرض، ومنزلتُه في القبيلة التي انتمى إليها، وصلةُ قبيلته بالقبائل الأُخَر، وقِيمُه التي كانت أساسًا قَبَلية في طبيعتها، هذه كانت المشكلات الرّئيسة لدى الإنسان الجاهليّ.

أدرك طبعًا وجودَ القوى الغيبيّة الأعلى منه في سُلّم الوجود، الممتدّ من الله إلى الجنّ، لكنّ هذه شغلت في أيّة حالٍ نطاقًا ضيّقًا محدودًا من عالمَ اهتمامه؛ لم تكن مهمّة جدًّا بحيث تشكّل مبدأً مفهوميًّا رئيسًا مستقلًّا يقسِمُ هذا العالمَ لدى " الإنسان " إلى نصفين. لم يكن هنالك تبعًا لذلك جوٌّ من التوتّر الرّوحيّ يتخلّل عالمَ الوجود كلّه كما تصوّره الإنسانُ الجاهليّ.

أمّا في عالمَ الإسلام الجديد، فإنّ التوتّر المثير والرّوحيّ الذي أشرتُ إليه توًّا يسبّبه من الوجهة الدّلاليّة علاقةٌ خاصّةٌ بين القطبين المفهوميّين الرّئيسين، أي : الله والإنسان. وهذه العلاقة ليست بسيطة ولا أحاديّة الجانب ؛ هي علاقةٌ مركّبة وثنائيّة، أي متبادلة.

هذه العلاقة المركّبة يمكن أن تُحلَّل مفهوميًّا بلُغة أربعة أنواع رئيسة من الصّلة بين الله والإنسان. ويمكن القولُ بتعبير آخر إنّ "الصّنيع الإلهيّ" القرآنيّ يُمثَّل على خشبة المسرح الرئيسة التي أُشير إليها توًّا في صورة أربعة أنماط مختلفة للعلاقة بين الله والإنسان :

١ ــ علاقة وجوديّة

هي بين " الله " من حيث هو المصدرُ المطلقُ للوجود البشرّي، و " الإنسان " من حيث هو الممثّل لعالم الوجود الذي يدين بوجوده نفسِه لله. وبلُغةٍ أدخل في عِلْم الكلام، علاقة الخالق والمخلوق بين الله والإنسان.

٢ ــ علاقة اتصاليّة

وهھنا، اللهُ والإنسانُ يكونان داخلَيْن في اتصالٍ محكم أحدهما بالآخر - والله طبعًا هو الفاعل - من خلال اتصالٍ متبادل. ويمكن تمييز طريقتين مختلفتين للاتصال:

١ - النمط اللّفظيّ و

٢ - النمط غير اللفظيّ.

والنمطُ اللفظيُّ للاتّصال من أعلى [٧٧] إلى أسفل هو " الوَحْي " بالمعنى الضيّق والتّقنيّ، بينما من أسفل إلى أعلى، يأخذ صورةَ " الدّعاء ".

النّمطُ غيرُ اللّفظيّ للاتصال من أعلى إلى أسفل هو العملُ الإلهيّ المتمثّل بـ " تنزيل الآيات ". ومن أسفل إلى أعلى، يأخذ الاتصالُ صورةَ " الصّلاة " أو، بتعميم أكبر، العبادات.

٣ ـ علاقة الرّبّ ـ العَبْد

وتتضمّن هذه العلاقةُ، من جانب الله، بوصفه " الرّبّ "، كلَّ المفهومات المرتبطة بعظمته وسيادته وقوّته المطلقة.. إلخ، أمّا من جانب الإنسان بوصفه " عبْدًا " لله فتتضمّن مجموعةً كاملةً من المفهومات التي تشمل التواضع والحياء والطاعة المطلقة وصفاتٍ أُخَر تُطْلَب عادةً من العَبْد. هذا الجانبُ البشريّ من العلاقة له ملازمٌ سلبيٌّ يتألّف من المفهومات المشتملة على العجرفة، والغطرسة والغرور وصفات أُخَر مشابهة داخلة في كلمة " جاهليّة " ومرتبطة بها.

٤ ـ علاقة أخلاقيّة

وهذه مبنيّةٌ على التغاير الأساسيّ جدًّا بين تجلّيين مختلفين يمكن التمييز بينهما في مفهوم " الله " نفسه، اللهُ ذو الخيرِ المطلق، والرحمةِ والمغفرةِ والإحسانِ من ناحية، ومن ناحيةٍ أخرى، اللهُ ذو الغضبِ، والعَدْلِ الصّارم والتّامّ والقاسي. وعلى نحو مطابق، يحدث هنالك من جانب الإنسان التغايرُ الأساسيّ بين " الشُّكْر " من جهة و " التّقوى " من جهة أخرى. ومثلما رأينا قبْلُ، الشّكْرُ والتقوى مجتمعَيْن يشكّلان صنفًا واحدًا من " الإيمان "، وهذا الأخيرُ يُحدث تغايرًا حادًّا مع " الكُفْر " في معنى " الشكْر " وفي معنى " الكُفر " [٢] معًا.

---

(٢) فيما يتصل بهذه الأشكال الأساسية الأربعة لعلاقة الله - الإنسان، علينا أن نرضى بهذا المختصر في هذه المرحلة. وندَع المسألة هنا من دون أيّ شرح إضافيّ، لأنّها ستشكّل موضوعنا الرئيس على امتداد الفصول الباقية.وفي=

٣ ــ الأمّةُ المُسْلِمة :

هذه العلاقاتُ الأساسيّة متى رُسِّخت بين الله والإنسان ولّدت، وسط البشر على الجملة، جماعةً خاصّة من الرّجال الذين [٧٨] يعترفون بها ويختارون الجانبَ الإيجابيّ من المسألة أساسًا لنظرتهم إلى الحياة والوجود. وما أسمّيه هنا استجابةً " إيجابيّة " يكمن، فيما يتّصل بالعلاقة الأولى الوجوديّة، في اعترافهم بـ " الله " خالقًا لهم، الخالق الذي خلَع على الإنسان، تفضّلًا وإحسانًا منه، وجودَه وكينونته، وهو إذ يُحيي الإنسانَ يُعنى بمصيره. أمّا العلاقة الثانية، علاقة الاتّصال، فتكمن في استجابة الإنسان طواعيةً وبِصْدق للنّداء الإلهيّ واتّباع هدايته وتوجيهه إلى طريق النجاة. وفي شأن العلاقة الثالثة، علاقة الرّب - العَبْد، تعني الاستجابةُ الإيجابيّةُ أنّ الإنسان يطرد عن نفسه كلّ بقايا جاهليّته السّابقة ويلجأ إلى " الله "، سيّده، كما يليق حقًّا بالعَبْد. وأخيرًا، فإنّ العلاقة الأخلاقيّة تعني أنْ يعبّرَ عن الشكْر لفضل الله وأن يخشى بقوّة - وما هذا على الحقيقة سوى الجانب المعاكس للشيء نفسه - العقابَ الإلهيّ.

يشكّل هؤلاء النّاسُ بطبيعة الحال جماعةً متضامّةً، أمّةً دينيّة. هذا هو مفهومُ " الأمّة "، أو، بدقّة أكبر، الأمّة المسلمة التي أريدَ بها أصلًا "جماعةٌ (من البشر) أسلمتْ (نفسَها إلى الله)"[٣] لكنّها عنت في النهاية " الأمّة المسلمة " - التي يشير إليها النّبيّ في الحديث دائمًا بندائها " أمّتي ".

أهمّيةُ هذا المفهوم أكبرُ من أن تؤكّد. وقد حدّدت ولادتُه حقًّا لحظة حاسمة في تاريخ

= شأن المجالي الأُخَر لنظرة القرآن العامّة إلى العالم، التي سنذكرها في هذا الفصل، ستقدّم بعضُ التفاصيل نظرًا إلى حقيقة أنها لن تعالج بدقة في هذا الكتاب.

(٣) " ربَّنا واجعلْنا مسلمَيْن لك ومن ذرّيّتنا أمّةً مسلمةً لك " - وإبراهيم هو الذي يوجّه هذه الكلمات إلى الله، ٢، الآية ٢٢٢ / ١٢٤.

الإسلام(٤). وحتّى اليوم في جزيرة العرب، ظلّ مبدأُ التنظيم الاجتماعيّ والسّياسيّ ذا طبيعة قبَليّة أساسًا. ولا تحتاج المسألةُ إلى كبير جهد لأنّها دُرست كثيرًا لدى مؤلّفين مختلفين كثيرين جدًّا. ويمكن القولُ باختصار إنّ قرابة الدّم كانت العنصر الأكثر حسْمًا في التصوّر العربيّ الجاهليّ للوحدة الاجتماعيّة. وفي مواجهة هذا التصوّر الذي اكتسب قداسةً مع الزّمن، أوجد القرآنُ فكرةً جديدة للوحدة الاجتماعية لم تعد مبنيّةً على القرابة، بل على إيمان دينيّ مشترك.

تأسيسُ هذا المفهوم الجديد لـ " الأمّة الدّينيّة " سبّبَ [٧٩] طبعًا اضطرابًا كبيرًا في بنية الحقل الدّلاليّ لـ " المجتمع ". إذ أوجد، قبلَ كلّ شيء، صراعًا حادًّا بين مفهوم الأمّة الإسلاميّة ومفهوم من رفضوا تمامًا وعلانيةً الدّخولَ في هذه الأمّة ؛ أي الكفار، ويتضمّن المفهومُ الثاني في داخله في صورةِ قسم ثانويّ الصّنفَ الأصغر المتمثّل في " المنافقين "، الذين ادّعوا في الظاهر الانتماءَ إلى الأمّة المسلمة، لكنّهم على الحقيقة ظلّوا في المعسكر الآخر.(٥)

لكنّه كان هناك مسألةٌ أكثر دقّة. بمجرّد أن رسخ مفهومُ " الأمّة " في الإسلام، وجد المسلمون أنّه كان حولهم " أممٌ دينيّة " أُخَر كثيرة كانت موجودة قبْلُ منذ وقت طويل عندما ظهر الإسلامُ، من مِثْل اليهود والنصارى والصّابئة والمجوس. ويسمّي القرآنُ هؤلاء على الجملة " أهلَ الكتاب "، يعني الذين يمتلكون كتابًا مقدّسًا، تلك الأمم التي أُرسِل إلى كلّ

(٤) أهمّيّةُ هذا المفهوم غير مقصورة على المرحلة التي نتعامل معها في هذا الكتاب ؛ إذ تمتدّ إلى كلّ زوايا التّاريخ الإسلاميّ، كما يقول السّيّد هاملتون إ. ر. جب : " الكلمةُ المفتاحية لكلّ شيء ذي صلة بالثقافة الإسلاميّة هي "الأمّة". وإنّه في التطوّر التاريخيّ لهذا المفهوم ومشروطيّاته ينبغي أن يُبحث عن الأهمّية الحقيقيّة لتاريخ الإسلام وثقافته "

(" الأمّة في التاريخ الإسلاميّ *The Community in Islamic History* "، في محضر جلسة الجمعية الفلسفيّة الأمريكية، المجلّد ١٠٨، ١٩٦٣ م، ص ١٧٣).

(٥) من أجل تحليل لمفهوم النفاق الدّيني، انظر :

The Structure of Ethical Terms in the Koran , chapter xi.

منها نبيّ أتاهم بكتاب وَحْي.

وإذ نلتفت إلى الماضي من وجهة النظر هذه، نجد القرآنَ يقسم البشرَ جميعًا قبْلَ ظهور الإسلام إلى فئتين رئيستين :

١ - أهل الكتاب و

٢ - أولئك الذين لم يعطَوا كتابًا، غير أهل الكتاب " الأُمّيّونَ ". وهاتان الفئتانِ كلّ منهما مضادّةٌ للأخرى بقوّة. ويُذكر التضادُّ بوضوح في آيات كثيرة ؛ ومن ذلك مثلًا :

" وقلْ للّذين أوتوا الكتابَ والأمّيّين " [٦]

ويوضح السّياقُ نفسُه أنّه في هذه الآية يشيرُ " الذين أوتوا الكتابَ " إلى اليهود والنصارى، بينما يُراد بـ " الأمّيّين " العربُ الذين يعبدون الأصنام.

ومن المهمّ أن نلاحظ أنّ العرب الوثنيّين، قبْلَ ظهور الإسلام، يسمّون هنا، كما في مواضع أُخَر كثيرة، " الأُمّيّين ". ولنقل بدقّة، ليسوا كافرين تمامًا، لأنّهم حتىّ الآن لم يُرشَدوا إلى فَتْح أعينهم على خَلْقِ الله العجيب. فالكافرون الحقيقيّون هم الذين يُظهرون بوَعْي وقصْدٍ المعارضةَ المدروسة للمشروع الإلهيّ، بعد أن أوضح لهم الوَحْيُ الحقيقة. النبيُّ نفسه كان "ضالًّا"[٧]، قبْلَ أن يشرع في تلقّي الوَحْي.

[٨٠] ومهما يكن، فإنّ حقيقة أنّه في الفكر القرآنيّ يكون مفهومُ " الأميّين " مرتبطًا ارتباطًا قويًّا بـ

١ - مفهوم الكتاب - أي، باختصار، الوَحْي، و

٢ - بمفهوم الرّسول الذي هو مكلّفٌ بمهمة تبليغ الكتاب إلى الناس، و

٣ - بفكرة أنّ الناس قبْلَ الوَحْي في حالةٍ من " الضّلال "، [هذه الحقيقة] تظهرها

---

(٦) آل عمران، الآية ٢٠.

(٧) " ووجدَكَ ضالًّا فهدى " (الضحى، ٧).

الآيةُ الآتية :

" هو الذي بعَثَ في الأمّيّين رسولًا منهم يتلو عليهم آياتِه ويزكّيهم ويعلّمهم الكتابَ والحكمةَ وإن كانوا مِنْ قبْلُ لفي ضلالٍ مبين "

وهذا كلّه سيبدو يعني شيئًا في غاية الأهمّيّة، هو أنّ العرب الذين كانوا كما يذكر القرآنُ أحدَ الشّعوب " الأمّيّة "، رفَعَهم الوَحْيُ " العربيُّ " لأوّل مرّة في تاريخهم إلى منزلة أهل الكتاب. وإنّ مفهومَ " الأمّة " المسلمة مبنيٌّ على هذه الفكرة. لكنّ فكرة أهل الكتاب تتضمّن أممًا كثيرة بالإضافة إلى أمّة المسلمين، وهي مماثلةٌ لأمّة المسلمين، خاصّةً الأمّتين اليهوديّة والنّصرانية. وهذا الوضعُ يفرض على الأمّة الشابّة أن تحدّد موقعَها بين أهل الكتاب جميعًا. وهكذا تُقدَّم فكرةُ أنّ المسلمين هم الآن " خير أمّةٍ أُخرجتْ للنّاس " (٨) وأنّ الله جعلهم "أمّةً وسَطًا" (٩)، قاصدًا بذلك ربّما الأمّةَ التي تحتلّ المنزلةَ المركزيّة في الكلّ، بعيدًا عن كلّ الأطراف التي تُمَثَّل من خلال الأمم الأخرى داخل أهل الكتاب.

والحقيقة أنّ أهلِ الكتاب في الأعصر الجاهليّة، في الرّؤية القرآنيّة، قد انحطّوا انحطاطًا شديدًا. كانوا في الأصل أصحابَ الدّين الحقيقيّ الذين بسبب متابعتهم أنبياءهم آمنوا بالله وكلماته. وعندما ظهر الإسلامُ، في أيّة حال، زيّفوا عن قصْدٍ الحقيقةَ التي أوحاها الله إليهم، متبنّين بعض أجزاء منها أرضتهم، [٨١] ورافضين أو كاتمين أجزاءً أخرى. ويمكن القولُ باختصار إنّ الدّين الأصليّ النقيّ، الذي يدعوه القرآنُ " الدّينَ الحنيف " الذي رمز به إبراهيمُ إلى الموحِّد " الحنيف " (١٠)، قد حُرِّف إلى نوعٍ من الكفْر. كان الإسلامُ، كما يبيّن القرآنُ نفسُه، حركةً لإزالة هذه الفضائح الدّينيّة لكي يعيد بناءَ التّوحيد الحقّ في صورته الأصليّة النقيّة.

---

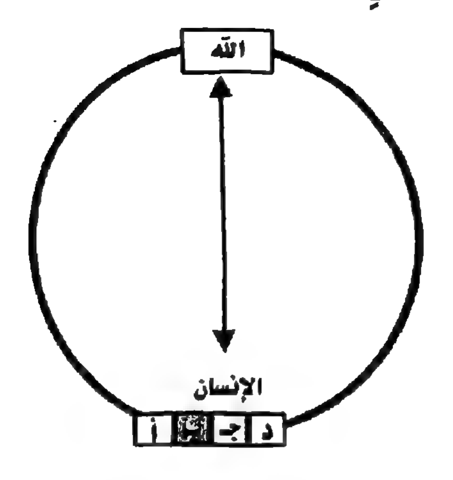
(٨) " كنتُم خيرَ أمّةٍ أُخرجت للنّاس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله " (آل عمران الآية ١١٠).

(٩) " وكذلك جعلناكم أمّة وسطًا لتكونوا شهداءَ على الناس " (البقرة، الآية ١٤٣).

(١٠) في موضوع هذا التعبير المهمّ، انظر الفصلَ الآتي، القسم ٥.

وهكذا نرى أنّ صلة الأمّة المسلمة بأهل الكتاب ليست الصلة البسيطة المباشرة. فمن جهة، تقفُ الأمّةُ المسلمة شديدةَ الصّلة بأهل الكتاب، اليهود والنصارى خاصةً، ومن جهة أخرى، تكون كلٌّ منها مضادّةً للأخرى مع عداوة شديدة فيما بينها.

ويمكن القولُ على الجملة، إنّ هذه العداوة تغدو واضحةً شيئًا فشيئًا بتقدّم الوقت، وتُعكس هذه العمليّةُ بوضوح في تاريخ الفكر القرآنيّ. وبهذا المعنى، فإنّ التضادّ المفهوميّ بين الأمّة المسلمة وأهل الكتاب الآخرين ليس أقلّ حدّةً من التضادّ المفهوميّ بين الأمّة المسلمة والكفّار العابدين للأوثان. ويُراد من الرّسم البيانيّ أن يُظهر الموقفَ العامَّ للبشر، في نظرة القرآن إلى العالَم، التي نشأت عن تأسيس الأمّة المسلمة، التي كانت هي نفسُها نتيجةً لتأسيس العلاقات الأساسيّة الأربع بين الله والعرب من خلال محمّدٍ النّبيّ. ويمكن أن يلاحَظ أنّه هنا أيضًا تُبنى المنظومةُ الكلّيّةُ بوضوحٍ على مبدأ التضادّ المفهوميّ المتعدّد.



أ-أهل الكتاب
ب- المسلمين
جـ- المنافقين
د - الكفار

في الرّسم البيانيّ السّابق، يرمز القطاعُ الموسوم بـ "ب" إلى الأمّة المسلمة. وجديرٌ بالملاحظة أنّ البنية الدّاخليّة لهذه الأمّة بوصفها تنظيمًا اجتماعيًّا مبنيًّا على تصوّر جديد

للمجتمع، غدت سريعًا مسألةً في غاية الأهمّية لدى المؤمنين الذين عاشوا داخلَها. كان هذا طبعًا ظاهرةً مميّزةً للمرحلة التي أعقبت الهجرة، أي المرحلة المدنيّة، عندما جاءت الأمّةُ إلى الوجود لأوّل مرّة. ومثلما يعرف الجميعُ منذ أن أسّست الأمّةُ المسلمةُ في المدينة نمت كثيرًا بسرعة مدهشة وصارت شيئًا فشيئًا منيعةً بقوّة في جزيرة العرب. هذه الحالةُ للأمور منعكسةٌ في القرآن نفسه، وتُعالَجُ مسألةُ البنية الدّاخليّة للأمّة المسلمة بتفصيل كبير [٨٢] في مجموعة السُّوَر المدنيّة بلُغة مفهومات المنظومة الاجتماعية.

تُعنى هذه المفهوماتُ بالقوانين والأنظمة التي تحكم العلاقات الإنسانيّة المختلفة داخل الأمّة المسلمة. وخلافًا لمعظم التعابير المفتاحيّة القرآنيّة التي لها صلةٌ بالعلاقات بين الله والإنسان، تعبّرُ التعابيرُ المفتاحيّة لهذا الحقل أوّلًا عن العلاقات بين الإنسان و الإنسان في الحياة الاجتماعيّة في هذه الدّنيا. وهي تؤلّف حقلًا دلاليًّا واسعًا للمنظومة الاجتماعية. ويمكن تصنيف هذه المفهومات على نحو ملائم في سبعة حقول ثانويّة *Sub-fields*:

١ – علاقات الزواج التي تشمل المفهومات المرتبطة بالزواج والطّلاق والزّنا ؛

٢– علاقات الآباء – الأبناء، التي تشمل واجبات الآباء إزاء الأبناء، وواجبات الأبناء نحو آبائهم، وأنظمة التّبنّي ؛

٣– قوانين الميراث ؛

٤ – القوانين الجزائية المتصلة خاصّةً بالقتل، والسّرقة، والثّأر ؛

٥– العلاقات التجاريّة التي تشمل مفهومات العقود والرّبا والرّشا، والعدالة في المعاملات التجاريّة ؛

٦ – القوانين المتّصلة بالتصدّق، أي الصّدقات المفروضة والتطوّعيّة ؛

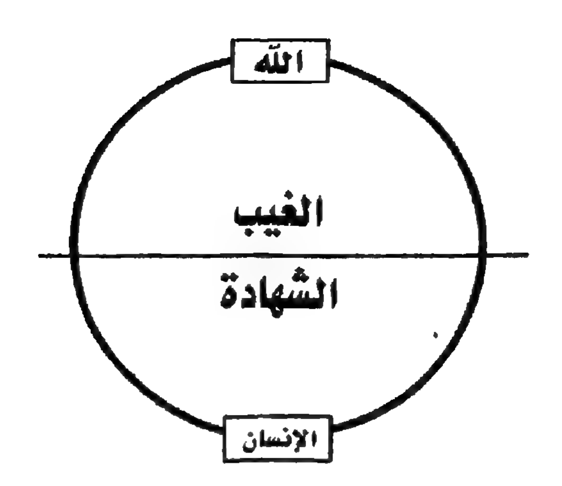
٧– قوانين الرِّقّ.

ومثلما هو واضح، فإنّ هذه الشبكة الواسعة من الكلمات التي تدلّ على علاقات

إنسانيّة مختلفة داخل أمّة الإسلام المتماسكة يُقيّض لها أن تتطوّر لاحقًا إلى منظومة كبيرة للتشريع الإسلاميّ. ولعلّنا نجد المكان الأفضل لدراسة المفهومات الأساسيّة لهذا الحقل عندما نهبط من المرحلة القرآنيّة إلى الدّرس الدّلاليّ للمعجم اللغويّ في الشريعة الإسلاميّة، لأنّه هناك في المنظومات الرّئيسة للشريعة نجد كلّ هذه المفهومات وقد حلّلها المفكّرون المسلمون أنفسهم بطريقة منهجيّةٍ لم تُزل حتّى الآن من تحليلنا الدّلاليّ (١١).

٤- الغيبُ والشهادة:

تَقسم الرّؤيةُ القرآنيةُ العالَمَ الحاضر الذي يحيا فيه الإنسانُ إلى نصفين: "عالَم الغَيبْ" [٨٣] و "عالَم الشهادة". وهذا هو التضادّ المفهوميّ الرّئيس الثاني في نظرة القرآن إلى العالَم.



(١١) أولئك المهتمّون في المقام الأوّل بالمفهومات القرآنية للمنظومة الاجتماعيّة يمكن أن يظفروا بمعرفة تمهيديّة عامّة من كتاب *The Social Laws of the Qoran* لمؤلّفه روبرت روبرتس *Robert Roberts*، لندن، ١٩٢٥م، برغم أنّ الدّراسة لا تُجرى من وجهة نظر دلاليّة. ولفحصٍ أكثر تفصيلًا للموضوع، أرشّح كتابَ محمّد دروزة "الدستور القرآني في شؤون الحياة"، القاهرة ١٩٥٦ م.

وهذانِ هما الشّكلانِ الرّئيسانِ لكلّ عالم الوجود الذي ليس هو إلّا خشبة المسرح الرّئيسة التي يمثَّل عليها الصّنيع الإلهيّ الآنف الذّكر. ومن هذين الاثنين، يكون الجزء المرئيّ فقط تحت تصرّف الإنسان، بينما يتحكّم اللهُ بالاثنين كليهما، كما نُعلَم مثلًا في سورة الزُّمَر[١٢]:

"قُلِ اللّهمَّ فاطِرَ السّماواتِ والأرضِ عالِمَ الغيبِ والشّهادة"

ويمكن ملاحظةُ أنّ هذا التمييز نفسه دالٌّ فقط فيما يتّصل بالطّاقة المعرفيّة الأساسية للعقل البشريّ. إنّه، بتعبير آخر، تمييزٌ مُصطنع فقط من وجهة نظر البشر، ذلك لأنّه من جهة الحقّ [سبحانه] لا يمكن أن يكون ثمّة غيبٌ البتّة. فالله محيطٌ، كما يبيّن القرآنُ على نحو صريح تمامًا وبتكرار مطّرد. **"وأنّ الله قد أحاط بكلّ شيء عِلْمًا"**.[١٣] هكذا،لنأخذ مثالًا نموذجيًّا يرتبط بِعلْم السّاعة[١٤] ، أي العِلْم المتصل بمتى تمامًا يأتي يومُ الحساب، الذي كان إحدى المسائل الكبيرة في ذلك العصر لدى كلّ من المسلمين والكافرين،فقد قيل لهم إنّ الله وحْدَه عَلِم "متى"، ولا أحدَ سواه في العالَم، ولا حتّى النّبيُّ نفسُه[١٥]:

"يسألكَ النّاسُ عن السّاعة قلْ إنّما عِلْمُها عندَ الله وما يُدريك لعلّ السّاعةَ تكون قريبًا"

وعندما يُسألُ النّبيُّ مِثْل هذا السّؤال الخطير في شأن الغيب [٨٤] سيجيبُ [النّبيُّ] فقط على النحو الآتي :

" إن أدري أقريبٌ ما توعدون أمْ يجعلُ له ربّي أمدًا.

عالِـمُ الغيبِ فلا يُظهر على غيبه أحدًا "[١٦]

---

(١٢) الزُّمَر ٣٩، الآية ٤٦.

(١٣) الطلاق، الآية ١٢.

(١٤) انظر قبل، الفصل ١، القسم ٢.

(١٥) الأحزاب، الآية ٦٣.

(١٦) الجنّ الآية ٢٥.

وهذا كلّه لأنّ الإنسان مخلوقٌ ليعيش في عالَم الشهادة وحْدَه. لا يتجاوز عِلْمُه حدودَ عالَمه الطبيعيّ.

أما الكلمتانِ نفساهما، "الغيب" و "الشهادة" بمعنى "غير المرئيّ" و "المرئيّ"، فلم تكونا أبدًا مجهولتين لدى عرب الجاهليّة. عرفهما الجاهليّون واستخدموهما. والملاحظُ أنّه حتّى تعبيرُ "عالَمِ الغيبِ" يُذكَر في قصيدة للشاعر الجاهليّ المعروف عنترة بن شدّاد، مثلًا، في معنى "المستقبل المجهول" (١٧) ؛

ولا تختشوا ممّا يُقدَّرُ في غدٍ — فما جاءنا من عالَمِ الغيبِ مُخْبِرُ

لكنّه يمكن القول بتعميم أكبر إنّ هذه الكلمة في التأليف الجاهليّ تعني الأشياءَ التي تقع وراء طاقة الإدراك البشريّ بالمعنى الأكثر مادّية. والبيتُ الآتي لشاعرٍ (١٨) هُذَليّ يصف ثورًا وحْشيًّا يتعقّبه صيادٌ فيرى الثّورُ الصّيّاد بالأذن لا بالعين :

يرمي بعينيه الغيوبَ وطرْفُهُ — مُغْضٍ يصدّقُ طرْفُهُ ما يسمعُ

وكثيرًا ما تُستخدَم الكلمةُ نفسها بمعنى " ما هو مكتومٌ في القلب "، " السّرّ المحفوظ في القلب ". فالحطيئة مثلًا يقول (١٩):

لَمّا بَدَا لِيَ منكمْ غيبُ أنفسِكُمْ....

قاصدًا بذلك الكراهية الدّفينة له.

[٨٥] لكنّه يبدو أن لا أثَرَ في الوثنيّة الجاهليّة لاستخدام هذه الكلمة بمعنىً دينيّ. ويصدق الشيءُ نفسُه على قسيمها الإيجابيّ "الشهادة"، الذي معناهُ الوَضْعيّ "أن يكون

---

(١٧) ديوان عنترة، ص ٨٣، البيت ٤.

(١٨) ديوان الهذليّين، ١، القاهرة، ١٩٤٥م، ص٢، البيت٢. والشاعرُ هو أبو ذؤيب.

(١٩) الحطيئة، شاعر مخضرم. مجاني الحديث، للبستاني، ٢، ص٣٧.

الإنسانُ بنفسه حاضرًا وأن يشهد ما يحدث فعلًا"[٢٠].

٥- الدّنيا والآخرة:

يمكن القولُ من وجهة نظر مختلفة تمامًا إنّ هذا العالم كما يعرفه الإنسانُ ويعيش فيه يُسمّى، على الجملة، الدّنيا، ويعني هذا حرفيًّا " السُّفلى " أو " القريبة ". ويستخدم القرآنُ في الأعمّ الأغلب تعبير "الحياة الدّنيا". والمرادُ من هذه الكلمة في القرآن عالَمُ الوجود نفسُه الذي مثّلنا له قبْلُ بدائرة فيها "الله" و "الإنسان" بوصفهما نقطتي اتّصال عليها. وبتعبير آخر، تشير إلى خشبة مسرح الفعل الإلهيّ التي عليها يتواصل الحقُّ [سبحانه] مع الإنسان في الأنماط الأربعة من العلاقة كما حدّدناها قبْلُ.

والاختلاف فقط في أنّ الزّاوية التي يُنظَر منها هي الآن مختلفة تمامًا عن السابقة. وابتغاءَ فهم هذه النقطة سيكفي ملاحظةُ أنّ كلمة "الدّنيا" تنتمي إلى فئةٍ خاصّة من الكلمات، يمكن أن ندعوها كلمات "التلازم *Correlation*"، أي تلك الكلماتُ التي تدلّ على المفهومات المتلازمة، مثل "الزّوج" و "الزوجة"، و"الأخ" و "الأخت"، إلخ.. كلُّ فردٍ من الزوجين يفترضُ قبليًّا الآخَر من وجهة دلاليّة ويقف على الأساس نفسه من هذا التلازم. فالرّجل لا يمكن أن يكون "زوجًا" إلّا فيما يتّصل بـ "المرأة". وهكذا فإنّ مفهوم "الزّوج"، بتعبير آخر، يحتوي ضمنًا مفهومَ "الزوجة"، والعكسُ بالعكس. وبالطريقة نفسها تمامًا، يستلزم مفهومُ "الدّنيا" مفهومَ "الآخِرة"، ويمثّل مغايرًا له. والقرآنُ مراعٍ جدًّا لهذا التلازم متى استخدم أيًّا من الكلمتين، ناهيك عن تلك الحالات المطّردة التي تُذكر فيها الكلمتانِ معًا في اللحظة نفسها، مثلما هي الحالُ مثلًا في الآية الآتية:

---

(٢٠) التغاير بين الشهادة والغيب في هذا المعنى ملاحَظٌ بوضوح تامّ في بيت للشاعر الهذليّ مَعْقِل بن خويلد (ديوان هذيل، ٣، القاهرة، ١٩٥٠م، ص ٧٠، البيت ٣).

" تريدونَ عَرَضَ الدّنيا واللهُ يريدُ الآخرة" (٢١)

تردُ كلمةُ "الدّنيا" مرارًا في أقوال الجاهليين. وتبدو هذه الحقيقةُ نفسُها توحي بأنّ المفهوم المتلازم لـ "الآخرة" كان معروفًا أيضًا لدى عرب الجاهليّة. وكثيرًا ما يُستشهَد بقول العالم الشهير بالشّعر الجاهليّ الأصمعيّ (٧٤٠-٨٢٨م) : " كان غرضُ عنترةَ الرّئيسُ الحرْبَ، وغرضُ عمرَ بن أبي ربيعة الشّبابَ (الحبّ ومتابعة الملذّات الحسّية)، بينما كان غرضُ أميّة بن أبي الصَّلْت الآخرة ".

وحقيقةُ أنّ "الآخرة" هنا تُربط ربطًا قويًّا باسم أُميّة بن أبي الصَّلْت (٢٢) توحي بأنّ هذا المفهوم، وتبعًا لذلك مفهوم الدّنيا، أيضًا، كانا فيما يبدو ممّا يُتداول ويُشاع في جزيرة العرب في الجاهلية بفضل اليهوديّة والنصرانيّة. والنّظرُ إلى الدّنيا على أنّها شيءٌ "دَنِيٌّ" يكون ممكنًا فقط حيث تكون قد رُسّخت فكرةُ كون "الآخرة" أفضلَ وأهمَّ كثيرًا من الدّنيا. ومِثْلُ هذه النظرة ليست يقينًا للوثنيّة العربيّة الصِّرفة التي يمكن نظرتَها الأساسيّة لوجود الإنسان أن توصَف على نحو مناسبٍ بـ " المُتْعة المتشائمة *pessimistic hedonism* " المنبعثة من إيمان عميق بأنّه لاشيء البتّة يمكن أن يكون بعد الموت. وهذه النظرةُ الجاهليّةُ النموذجية إلى الحياة نجدها موجزةً جيّدًا في بيت كهذا(٢٣):

نُسَلِّ مَلاماتِ الرِّجالِ بِرَيّةٍ ونَقْرِ شُرورَ اليومِ باللّهو واللّعبْ

---

(٢١) الأنفال، الآية ٦٧.

(٢٢) في شأن هذا الشاعر وفكره التوحيديّ الفذّ، انظر الفصل الآتي، القسم ٥.

(٢٣) الشاعرُ هو إياس بن الأرتّ، ديوان الحماسة ٤٨٥، ٢٠ ومن اللافت تمامًا أنّ الكلمتين نفسيهما، "لَهْوٌ" و "لَعِبٌ"، تردان في هذا الجمع بينهما أيضًا في القرآن، ولكن بقصد معكوس تمامًا، قصد ازدراء حطام الدّنيا: "وما الحياةُ الدّنيا إلّا لَعِبٌ ولَهْوٌ وللدّارُ الآخِرةُ خيرٌ للذين يتّقون أفلا تعقلون" (الأنعام،٣٢). وانظر أيضًا الحديد، ٢٠.

وجليٌّ أنّ النظرة الازدرائيّة إلى الدّنيا، أي رؤية الدّنيا "دَنيَّة"، لابدّ أن تنتمي إلى دينٍ روحيّ. وكونُ مِثْلِ هذه النّظرة إلى الدّنيا كانت شائعةً بين النصارى في جزيرة العرب وما حولها في غابر الزّمان، يمكن أن يُرى بسهولة من خلال تفحّص سريعٍ لتاريخ الأدب النّصرانيّ في العربيّة. وسأقدّم ههنا مثالًا بارزًا.

الأميرةُ الذّائعةُ الصّيت في بلاط الحِيرة النّصرانيّ، حُرَقَةُ بنتُ [٨٧] آخِرِ ملوك المناذرة النّعمان بن المنذر، والشّهيرة بشخصيتها الممتازة وموهبتها الشعرية: يُروى أنّها أنشدت قصيدةً تبدأ بالبيتين الآتيين في حضرة القائد المسلم سَعْد بن أبي وقّاص عندما هَزَم الفُرْسَ في القادسية[٢٤]:

بَيْنا نسوسُ النّاسَ والأمْرُ أمرُنا ... إذا نحنُ فيهم سُوقةٌ نتنصّفُ

فـأُفٍّ لِـدُنيـا لا يـدوم نعيمُهـا ... تقلّبُ تـاراتٍ بنـا وتصـرّفُ

ومهما يمكن هذا أن يكون، فإنّه تبدو كلمةُ الدّنيا نفسُها قد استُخدمت على نطاق واسعٍ بين عرب الجاهليّة حتى خارج نطاق الجماعات التّوحيديّة، برغم أنّه من المشكوك فيه كثيرًا أن تكون أيّةُ قيمةٍ قد عُلّقت على هذا المفهوم. ففي البيت الآتي مثلًا يدرك الشاعرُ[٢٥] في الدّنيا شيئًا باعثًا على الثّقة جديرًا بأن يُعتمد عليه و، من ثمّ، قيّمًا إيجابيًّا :

تـزوّدْ مِنَ الدّنيـا متاعًـا فإنّـه ... على كلّ حالٍ خيرُ زادِ المزوّدِ

وربّما يكون في هذا البيت بعضُ وَعْيٍ غامضٍ بالتّلازم الأساسيّ بين الدّنيا والآخرة ما يزال موجودًا، أمّا في البيت الثاني لعنترة فلا يبقى أيّ أثرٍ لمثل هذا الوعي يمكن اكتشافه[٢٦]:

أذِلُّ لعَبْـلـة مِنْ فـرْطِ وجْدي ... وأجعلُهـا من الدّنيـا اهتمامي

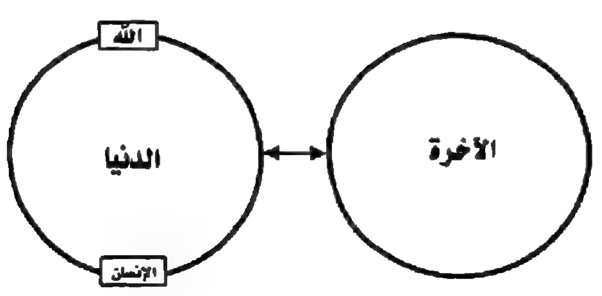
---

(٢٤) الحماسة، ٤٤٩، ١-٢.

(٢٥) عبيد بن الأبرص، الدّيوان، بيروت، ١٩٥٨م، ١٥، ٢٨.

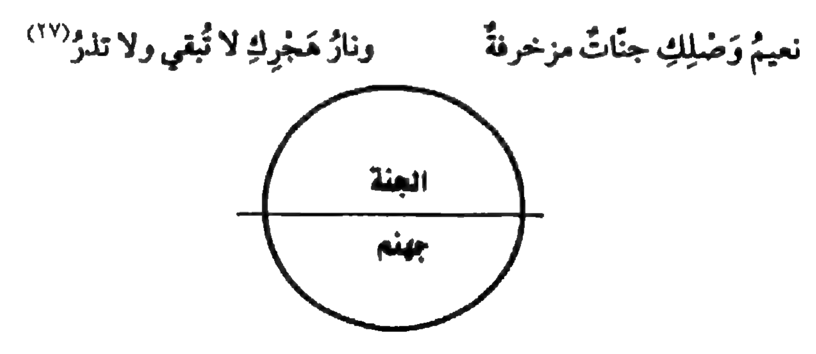
(٢٦) عنترة، الدّيوان، ص ١٦٨، البيت ١٤.

[٨٨] ومثلما رأينا قبْلُ، يعيدُ القرآنُ تأسيسَ هذا التّلازم المفهوميّ في صورته الأصليّة، ويضع من جديد هذين المفهومَيْن في تضادّ مباشر. وهذا هو ثالثُ التضادّات المفهوميّة الرّئيسة التي، كما قلتُ، تسهم في إيجاد الجوّ الكثيف من التوتّر الرّوحيّ الذي يميّز جملةَ نظرة القرآن إلى العالَم.



وفي شأن البنية المفهوميّة لـ "الآخرة" نفسها، علينا أن نلاحظ أنّها أيضًا مبنّيةٌ على مبدأ الانقسام الثّنائي ؛ أي إنّنا هنا أيضًا نرى تضادًّا أساسيًّا لمفهومين رئيسين : الجنّة، وجمعها الجنّات،و"جهنّم". وهذا يحدِّد البنية العامّة لهذا الحقل. وإنّ تصوّر الآخرة في هذه الصّورة لا يظهر، بطبيعة الحال، كثيرًا جدًّا في الشّعر الجاهليّ، لكنّه سيكون اندفاعًا كبيرًا القولُ إنّه كان مجهولًا تمامًا. ويمكن القول على جهة الحقيقة إنّه بسبب الوضع الثقافيّ لجزيرة العرب في أواخر الجاهليّة علينا على الأرجح أن نتوقّع أن نجد مِثل هذا التصوّر بين العرب. وثمّة مثالٌ مهمّ في ديوان عنترة. إذ يقولُ الشّاعرُ واصفًا حُبَّه عَبْلَةَ :

نعيمُ وَصْلِكِ جنّاتٌ مزخرفةٌ   ونارُ هَجْرِكِ لا تُبقي ولا تذرُ[٢٧]



(٢٧) عنترة، الديوان، ص ٨٠، البيت ٨.

ومن المهمّ أن نلاحظ أنّ الشاعر هنا يشبّهُ أَلمَ الهجر والفراق بنار جهنّم الحارقة التي تحرق كلّ شيءٍ يُلقى فيها. وبرغم أنّه لا يَستخدِمُ فعليًّا كلمةَ " جهنّم " [٨٩] في هذا البيت، تكون الصّورةُ موجودةً على نحو واضح. وهذا، إذا ما كان البيتُ حقيقيًّا، سيكون مؤشّرًا إلى تأثيرٍ قويّ للّغة المجازيّة الدّينية لدى اليهود والنصارى في نظرة الجاهليّين إلى العالم. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ مثل هذه الإشارات ليست نادرةً في أقوال الجاهليّين.

ومهما يكن، فإنّ كلمةَ " جهنّم " نفسَها تردُ في ديوان الشاعر نفسه. وهذه على الحقيقة حالةٌ استثنائيّة :

ماءُ الحياةِ بِذِلّةٍ كجهنّمٍ وجهنّمُ بالعِزّ أطيبُ منزلٍ [٢٨]

وثمّة مسألةٌ في غاية الأهميّة في شأن موقع مفهومَي الجنّة وجهنّم. فهذا الثّنائيُّ المفهوميّ غيرُ موجودٍ في الصورة القرآنية للآخرة في صورة شيء بعيدٍ كثيرًا عن هذه الدّنيا. على العكس من ذلك، هو مرتبطٌ على نحو مباشر ووثيق بحياة الإنسان على هذه الأرض، في هذا العالم الحاضر نفسه. وليس فقط أنّ هذين المفهومين مرتبطان مباشرةً بمفهوم الدّنيا ؛ بل إنّ المنظومة الكاملة مرتّبةٌ على نحوٍ تؤثّر فيه تأثيرًا مباشرًا في الحياة الدّنيا وتتحكّم بها بمنطق "الثّواب" و "العقاب" الخالدَيْن. وحضورُ "الجنّة" و "جهنّم" ينبغي أن يكون ماثلًا في صورة الضّمير الأخلاقيّ كلّما فعَلَ الإنسانُ شيئًا، كلّما عمل في هذا العالم. إنّه المَعينُ الحقيقيّ للقيَم الأخلاقيّة. وما دام الإنسانُ يعيش عضوًا في الأمّة المسلمة فإنّه مطالبٌ خُلقيًّا بأن يختار دائمًا طرائق خاصّة للعمل مرتبطة بـ " الجنّة "، وأن يتجنّب تلك التي تكون مرتبطة بـ "جهنّم". وهذا هو المبدأ البسيط جدًّا والقويّ جدًّا للسّلوك الأخلاقيّ في هذه الأمّة الجديدة.

وهكذا هنا مرّةً أخرى نلتقي بتلك الظاهرة لإعادة تقييم المفهومات القديمة في الإسلام: ولعلّ مفهومي "الجنّة" و "جهنّم" نفسيهما كانا تمامًا معروفين لدى عرب الجاهلية،

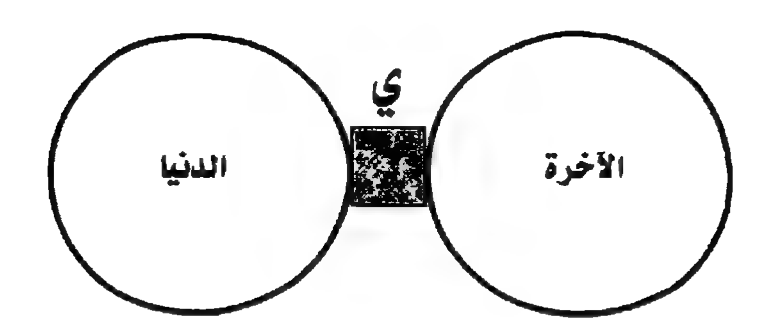
---

(٢٨) نفسه، ص ١٣٥، البيت ١٠.

لكنّ المنزلة التي احتلّاها في المنظومة المفهوميّة الجاهليّة كانت سطحيّة تمامًا، سطحيّةً إلى حدّ أنهما لم يكونا حتّى تعبيرَيْن مفتاحيّين. أمّا في القرآن، فيُعطَيانِ منزلةً مختلفةً تمامًا في حقل دلاليّ مختلف تمامًا. فهما في الإسلام تعبيرانِ مفتاحيّان على غاية الأهمّيّة ؛ يمثّلان بلغة مجازيّة جليّة الحسَنَ والقبيح، الصّحيحَ والخطأ على هذه الأرض كما يحدّدهما الحقُّ نفسُه.

٦ ــ مفهوماتُ الآخرة :

[٩٠] بين الدّنيا والآخرة يضع القرآنُ شيئًا يمثّل حلْقة وَصْلٍ ، شيئًا يمثّل المرحلةَ الانتقالية بين العالمين (القطاع ي في الرّسم البياني). إنّه مجموعة خاصّة من المفهومات التي يمكن تقريبًا أن نصنّفها تحت اسم المفهومات الأخرويّة : اليوم الأخير ، ويوم الحساب ، والبعث ، والحساب وما شابه ذلك.



ومن بين كلّ المفهومات التي تقع تحت هذا الصّنف ، كان المفهومُ الأكثرُ إثارةً للجدل بين أهل مكّة في الأيّام الأولى للإسلام مفهومَ بَعْث الموتى. كثيرٌ منهم ردّ بإنكارٍ واضح وازدراء على رسالة القرآن في البَعْث المرتبط بمفهوم الحساب. "مَنْ يحيي العظامَ وهي رميمٌ"(٢٩) هذه الجملةُ المختصرة تلخّص موقفَهم من هذا التصوّر. فعندهم كان هراءً صِرْفًا مجيئُهم إلى الحياة مرّة أخرى في صورة جسديّة بعد أن غدوا عظامًا نخرةً بأمدٍ بعيد. وكثيرًا ما

---

(٢٩) يس ، الآية ٧٨.

نبذوا التعليمَ بوصفه " أساطيرَ "(٣٠) و " أضغاثَ أحلام "(٣١) ؛ وإذا ما حدث شيءٌ من هذا ، كانوا يقولون ، فسيكون " مجرَّد سِحْرٍ واضحٍ "(٣٢).

وهذا الموقفُ من مفهوم البَعْث الجسديّ له جذورُه ومصدره في النظرة الأكثر عمومًا والأكثر جوهريّة إلى العالم لدى هؤلاء الناس ، هذه النظرةُ التي يشير إليها القرآنُ إشارةً واضحةً في مقطعٍ كثيرًا ما يُستشهد به وهو يقول :

" وقالوا ما هيَ إلّا حياتُنا الدّنيا نموتُ ونحيا وما يهلكنا إلّا الدّهرُ "(٣٣).

هكذا ، على الحقيقة ، كان موقفُ المكّيين النموذجيّ في مسألة البَعْث التي أثارها القرآنُ على نحوٍ لا لَبْسَ فيه. وفي الأعماق ثمّة نغمةٌ عميقةٌ من العَدَميّة هنا ؛ وتلك عدَميةٌ آتيةٌ من [٩١] من الوَعْي الحادّ القويّ بأنّه لا يمكن أن يكون هنالك شيءٌ وراء القبر. والعدَميّةُ نفسُها التي ، مثلما رأينا ، دفعت العربَ في الصّحراء إلى مذهب المتعة واللّذّة تجلّت لدى أهل مكّة في صورة تركيزٍ حادّ وحَضَريّ على الرّخاء في هذه الدّنيا. كانوا باختصارٍ تجّارًا أذكياء قادرين ، رجال أعمالٍ دنيويّي التفكير لم تكن لديهم الرّغبةُ البتّة في أن يتعلّموا شيئًا عن الحياة الآتية ويوم الحساب ، لأنهم كانوا يرون أن لا شيء من هذا موجود. والموقفُ السّلبيُّ لأهل مكّة من مفهوم البَعْث في القرآن يمكن أن يُفهم بسهولة في سياق عقليّة رجال الأعمال. كان النّماءَ المباشر للشعور بـ " الاستغناء " ، كما يسمّيه القرآن ، لدى التجار المرتاحين ماديّا.

ومهما يكن ، فسيكون من الخطر تعميمُه والقولُ بأنّ مفهوم البَعْث كان غير معروفٍ في الجاهليّة. فثمّة آثارٌ محدّدة لا يمكن إنكارها في الشعر الجاهليّ لاعتقادٍ في الآخرة مرتبطٍ بفكرة

---

(٣٠) " أساطير الأوّلين " المطففين ، الآية ١٣.

(٣١) الأنبياء ، الآية ٥.

(٣٢) " إنْ هذا إلّا سِحرٌ مبين " (هود ، الآية ٧).

(٣٣) الجاثية ، الآية ٢٤.

يوم الحساب وراء القبر. ويمكن أن يُعاد بعضٌ منها على نحو مبرّز تمامًا إلى مصدرٍ نصرانيّ أو يهوديّ. والأبياتُ الشهيرة جدًّا (٢٧ - ٢٨) في معلّقة زهير بن أبي سُلمى ، التي تنطوي على إشارةٍ واضحة إلى الكتاب السماويّ الذي يسجّل كلَّ الأعمال السيّئة التي يقوم بها النّاسُ من أجل يوم الحساب، تقدِّم مثالًا بارزًا :

فلا تكتُمُنَّ اللهَ ما في صدوركمْ ليخفى ، ومهما يُكتمِ اللهُ يَعْلَمِ
يؤخّرْ فيوضَعْ في كتابٍ فيُدَّخَرْ ليومِ الحسابِ أو يعجّلْ فيُنْقَمِ

ومنذ جيل أو جيلين ، كان شيئًا مطابقًا للزِّي بين المستشرقين أن يفسّروا هذه الأبيات وما شابهها من الشعر الجاهليّ- والأمثلةُ أكثرُ كثيرًا مما يمكن الإنسانَ أن يتوقّع - بأنّها وَضْعٌ وانتحال من جانب اللغويّين المسلمين المتأخّرين. وقد تعلّمنا أن نكون أكثر حذرًا في هذه المسألة. وبدلًا من تأكيد ظهور أفكارٍ من هذا القبيل في الجاهلية بوصفها حجّةً قويّة ضدَّ صحّة أدبها ، نحن ميّالون اليومَ إلى اتّخاذها تأكيدًا لفكرة أنّ الجوّ العقليّ في جزيرة العرب في أواخر العصر الجاهليّ لم يكن أبدًا وثنيًّا خالصًا ، بل كان [٩٢] على العموم متخلَّلًا بفِكَرٍ توحيديّة ، لأنّ مِثْلَ هذه الفِكَر ، كما سنرى في الفصل القادم ، يفترضها القرآنُ نفسُه مقدَّمًا ، في دَحْضِه لفكرة الكافرين عن الله.

وفي شأن بيتي زهير اللّذين استشهدنا بهما توًّا ، واللّذين يعدّهما ابنُ قتيبة في كتابه "الشّعر والشّعراء" إشارةً إلى أنّ هذا الشاعر آمَنَ بالبعث ، ومال الباحثون المحدثون إلى عدّهما انتحالًا ووَضْعًا ، أحسبُ أنّ حقيقة الأمر تغدو واضحةً عندما نتأمّل قليلًا في الوَضْع العامّ الذي نظم فيه زهير هذه القصيدة.إنّ القبائل التي وجّه إليها زهير هذه الكلمات كانت ، كما أوضح تشارلز ليال *Charles Lyall* [٣٤] منذ وقت بعيد ، تعيش وسطَ أُناسٍ كانوا

---

(٣٤) تشارلز ليال ، الشعر العربي القديم *Ancient Arabian Poetry* ، لندن ، ١٩٣٠ م ، في التعليقات على هذه المعلقة، الصفحات ١١٩ ـ ١٢٠.

مطّلعين جيّدًا على الفِكَر الدّينيّة المسيحيّة واليهوديّة. فإلى جهة الغرب والشمال كانت يثرب وخيبر وتيماء ، كلّ المراكز اليهوديّة المزدهرة ، وإلى الشمال قبيلةُ كَلْب ، وهي نصرانيّة تمامًا تقريبًا ، وطيِّئ حيث كانت النصرانيّة منتشرة على نحو ثابت. وفي وَضْع ثقافيّ كهذا لا يكون غريبًا أنّ بعض الفِكَر الكِتابيّة (المتّصلة بالتوراة والإنجيل) تظهرُ في صورة مفهومات مهمّة في أشعار زهير.

وهذا طبعًا لا ينبغي أنّ يعني أنّ العرب قبْلَ ظهور الإسلام كانوا ، على الجملة ، مطّلعين تمامًا من قبْلُ على المفهومات الدّينيّة الرّئيسة ذات الأصل اليهوديّ - النّصرانيّ. وحتّى أولئك الذين لديهم المفهوماتُ اليهودية - النصرانيّة التي كانت معروفة نسبيًّا لدى عرب الجاهليّة،لم يشكّلوا على نحو واضح النّظرةَ الجاهليّة الحقيقيّة إلى العالم. وفكرةُ البعث التي احتفى بها العربُ العاديون في الصّحراء كانت أيضًا أكثر غموضًا وضعفًا من تلك التي عبّر عنها زهير في الأبيات التي درسناها. وبرغم ذلك فإنّ حضور أفكارٍ من هذا القبيل بينهم ممّا يصعب إنكارُه أيضًا. وليس من الصّعب البحثُ عن الدّليل.

يعرف كلّ قرّاء القرآن أنّه في هذا الكتاب يعبَّر عادةً عن فكرة إحياء الجسد الميت بكلماتٍ من مِثْل " البَعْث " (الفعل : بَعَث) و " النَّشْر " (الفعل نَشَر). وفي القرآن ، نجد الكافرين يقولون :

" إنْ هيَ إلّا حياتُنا الدُّنْيا وما نحنُ بمبعوثينَ " (٣٥)

و :

" إنْ هيَ إلّا موتَتُنا الأولى وما نحن بمُنْشَرين " (٣٦)

---

(٣٥) الأنعام ، الآية ٢٩.

(٣٦) الدّخان ، الآية ٣٥.

[٩٣] هذا النّفيُ للبَعْث والنّشر نفسُه سيكون غير متصوَّر من دون افتراض أنّ الكافرين كان لديهم منذ البداية مفهوماتُ البَعْث والنّشر مدرَكةً بمعنى بَعْث الموتى. ويمكن القولُ على جهة العموم إنّك لا تستطيع نفيَ كلمةٍ إلا عندما تعرف ما تعنيه. ويؤكّد هذا الرأيَ استخدامٌ مشابهٌ لهذه الكلمات لدى عرب الجاهليّة. إذ يقول ، مثلًا ، الشُّدّاخ بن يَعْمَر الشاعرُ الجاهليّ: (٣٧)

القومُ أمثالُكُمْ لهمْ شَعَرٌ   في الرّأسِ لا يُنشرون إنْ قُتِلُوا

والشاعرُ يحاول هنا أن يشجّع قومه الذين يحجمون عن مهاجمة عدوّهم القويّ قائلًا : "إنّ أعداءنا أيضًا أناسٌ عاديّون مثلكم ، لهم شعَرٌ على رؤوسهم ولَنْ يُنْشَروا عندما يُقتلون".وإنّ تعبير "لا يُنشَرون" سيكون من دون أيّ معنى إذا ما كان مفهومُ النّشر غيرَ معروف. وكلمةُ "الحَشر" أكثرُ تمييزًا ، لأنّها تعني على نحو دقيق البَعْثَ في يوم الحساب. ويفتخر عنترةُ بشهرته المتألّقة في البطولة التي ستبقى إلى زمان الحَشر(٣٨). وسَلْمى الجُعْفيّ ، الشاعر المخضرم ، يتفجّع بسبب وفاة أخيه فيقول : (٣٩)

وكنتُ أرى كالموتِ من بَيْنِ ليلةٍ   فكيف بِبَيْنٍ كانَ ميعادَه الحَشْرُ

ويمكن أيضًا أن نلفت الانتباه في هذا الصّدد إلى عادةٍ وثنيّة في غاية الأهمّيّة ، هي "البَليّة" ، بوصفها شيئًا دالًّا على وجود الإيمان بالبعث في الجاهليّة. ففي أيّام – الوثنيّة العربيّة ، إذا مات رجلٌ ، شُدّتْ ناقتُه عند قبره ، واقتُلعت عيناها ، ورُبطت قائمتاها الأماميّتان إلى أعلى الذّراع ، وتُركت من دون طعامٍ وماء حتّى تموت. وكثيرًا ما يُشارُ إلى هذه العادة في

(٣٧) - ديوان الحماسة، ٤٠ ، ٢.

(٣٨) عنترة، الدّيوان ، ص٨٠، البيت ١٢. ذكرٌ يدومُ إلى أوانِ الحشرِ.

(٣٩) الحماسة، ٣٨٥ ، ٣.

الأدب العربيّ. وحسبنا مثالٌ واحدٌ هنا(٤٠) :

أَوْ مَنْ لِأَشعث بَعْلِ أرملةٍ   مِثْلِ البَلِيَّة سَمْلَةِ الهِدْمِ

[٩٤] وبناءً على الشرح الذي يقدّمه علماءُ اللّغة العرب في العصر العبّاسي، حافظ العربُ الجاهليون على هذه العادة القديمة لأنّهم اعتقدوا أنّ الميّت سيمتطي راحلته التي أُميتت هكذا جوعًا بجانب قبر صاحبها ويأتي إلى "المحشر" يوم الحساب.

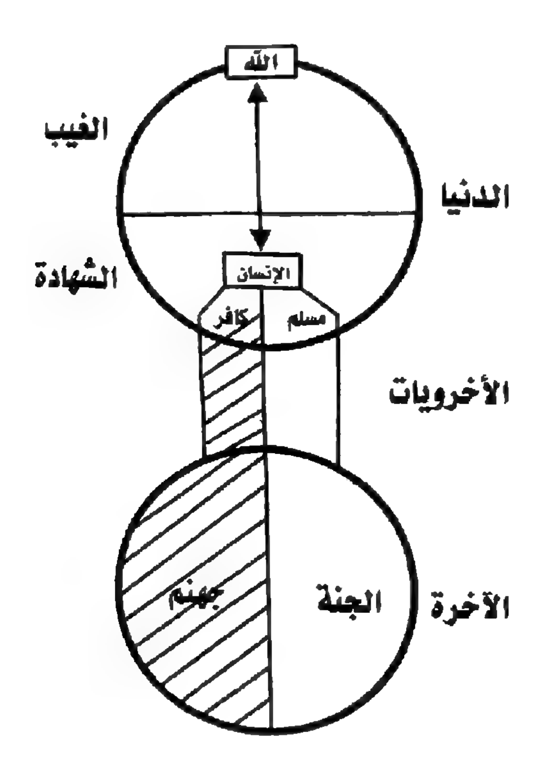
ومن دون إعطاء تصديق تامّ لهذا النوع من التّفسير ، ربّما نكون واثقين بحقّ في أن نستنتج ممّا رأيناه أنّ العرب الجاهليّين كان لديهم على الأقلّ فكرةٌ مبهمةٌ عن البعث والحساب. إلّا أنّها ، كما هي الحالُ في المفهومات الدّينيّة الرئيسة الأخرى جميعًا ، لم تُعْطَ مكانًا محدّدًا في منظومةٍ محدّدة للمفهومات. وهذا وما ماثله من المفهومات كانت موجودة بوضوح، مبعثرة هنا وهناك ، من دون ارتباط داخليّ متينٍ فيما بينها. وهذا يعني أنّه برغم أنّه كانت هناك مفهوماتٌ متّصلة بالإيمان بالآخرة في الجاهليّة ، لم يكن هناك على نحو واضح حقلٌ دلاليّ محدّدٌ ومرسّخٌ بقوّة لقضايا الإيمان بالآخرة ، بوصفه حقلًا وسطًا بين الدّنيا والآخرة. وفي أيّ مجتمعٍ من المجتمعات ، هناك عددٌ من المفهومات التّائهة التي ليس لها حقلٌ دلاليّ محدّدٌ تنتمي إليه. والمفهوماتُ التي من هذا الصنف ، المفتقرةُ إلى دعمٍ من أيّة منظومةٍ قويّة متماسكةٍ للمفهومات ، تكون ضعيفةً ويصعب كثيرًا أن تلعب دورًا حاسمًا في الثقافة. وهذا هو الاختلاف الأصليّ بين المفهومات الجاهليّة في شأن الإيمان بالأخرويات *eschatology* والمفهومات القرآنيّة.

وعلى سبيل الاستنتاج ، سأقدّمُ هنا في شكل رَسْمٍ بيانيّ بسيطٍ البِنْيَةَ العامّة لنظرة القرآن إلى العالَم ، التي هدانا إليها هذا التحليلُ التمهيديّ. ويزوّدُنا هذا بإطارٍ عامّ سيعطى فيه

---

(٤٠) الشاعرُ هو الجُمَيْح الأسديّ. ديوان المفضّليات ، القاهرة ، ١٩٤٢م ، ١٠٩ ، القصيدة ١٣، ص ٣٦٨. وانظر كذلك معلّقة الحارث ، البيت ١٤.

كلُّ مفهومٍ أساسيّ في القرآن مكانًا ملائمًا. وفي الفصل الآتي لن يُعالجَ إلّا البنيةُ المفهوميةُ للجزء الأوّل - وربّما الأهمّ - من هذه المنظومة الكلّية. وبتعبير آخر، سننهمكُ بدراسة مفصّلة لبنْية الدّنيا بمنطق العلاقة الرباعية بين الله والإنسان، التي ذكرناها في بدء هذا الفصل.



الفصلُ الرابعُ

الله

١ ــ كلمة " الله "، معناها " الوضعي " و " السياقي " :

مثلما أشرتُ تكرارًا في سياق الوصف السّابق، كلمةُ " الله " هي أسمى "كلمة صميميّة" في المنظومة القرآنيّة، ولا تفوقُها كلمةٌ أخرى لا في المنزلة ولا في الأهمية. وإنّ النظرة إلى العالَم *Weltanschauung* في القرآن مرتكزةٌ على الله جوهريًّا، وطبيعيٌّ تمامًا في هذه المنظومة أن يحكم مفهومُ الله الكلَّ من عَلٍ، ويترك تأثيرًا عميقًا في البنية الدّلاليّة للكلمات المفتاحيّة جميعًا. وأيًّا كان جانبُ الفكر القرآنيّ الذي يريد المرءُ أن يدرسه، فلابدّ من أن يمتلك الإنسانُ منذ البداية فكرةً واضحةً عن الكيفيّة التي يُبنى فيها هذا المفهومُ دلاليًّا. وهذا هو الذي جعلني أقرّر تكريس فصْلٍ كاملٍ لتحليلٍ مفصَّلٍ نوعًا ما لهذا المفهوم قبل الدّخول في دراسة مسألتنا الأساسيّة، مسألة العلاقة الرّباعيّة بين الله والإنسان. ولا حاجة إلى القول إنّ البنية الدّلاليّة الحقيقيّة لكلمة " الله " ستتضح تمامًا فقط بعد أن حلّلنا هذه العلاقةَ بين الله والإنسان *God- man relation*، ذلك أنّ "الله" في نظرة القرآن إلى العالَم، كما قلتُ في بداية الفصل السّابق، لا يوجد في عزلته المجيدة المستغنية ويقف بعيدًا عن البشَر كما يفعل "الله" الفلسفةِ الإغريقيّة، بل يتدخّل تدخّلًا عميقًا في شؤون البشَر. وسأترك هذا الجانبَ الأخير من المسألة للفصول الآتية، وأركّز في هذا الفصل على الموضوع الأكثر تحديدًا للتّاريخ قَبْل القرآنيّ *the pre-Koranic history* لمفهوم "الله". وسيضعنا هذا في موقع أفضل لكي نرى ما هو أصيلٌ حقًّا في المفهوم الإسلاميّ لـ "الله"، وبذلك سيفيد في كونه إجراءً تمهيديًّا جيّدًا للتّحليل الذي

سيأتي لاحقًا للعلاقة الأساسيّة بين الله والإنسان في التصوّر القرآنيّ.

ولنبدأ بملاحظة أنّ اسمَ "الله" نفسَه مشتركٌ بين الجاهليّة والإسلام. ويمكن القول بتعبير آخر، إنّ الوَحْي القرآنيّ عندما بدأ باستخدام هذه الكلمة لم يُدخِل اسمًا جديدًا لـ "الله"، آخر، اسمًا غريبًا وطارئًا على آذان العرب المعاصرين. وهكذا فإنّ المسألة الأولى التي [٩٦] علينا أن نجيب عنها هي: أكان المفهومُ القرآنيّ لـ "الله" استمرارًا للمفهوم الجاهليّ، أم أنّ الأوّلَ مثّل تغيّرًا تامًّا مع الثاني؟ - أكان ثمّة علاقاتٌ جوهريّة - غير عَرَضيّة - بين مفهومين دُلّ عليهما بالاسم نفسه؟ - أم كان شأنًا بسيطًا متمثّلًا في كلمةٍ مشتركة استُخدمت في شيئين مختلفين؟

وابتغاءَ أن نكون قادرين على أن نقدّم إجابةً مرضية لهذه المسائل الأوليّة، سيكون من الأفضل أن نتذكّر حقيقة أنّه عندما بدأ القرآنُ باستخدام هذا الاسْمِ ظهرت سريعًا نقاشاتٌ جادّة بين عرَب مكّة. إذ أثار الاستخدامُ القرآنيُّ لهذه الكلمة نقاشات حادّة حول طبيعة "الله" هذا بين المسلمين والكافرين، مثلما أكّد القرآنُ نفسه ببلاغة كبيرة.وماذا يعني هذا من وجهة نظر الدّرْس الدّلاليّ؟ - ما مدلولاتُ حقيقة أنّ اسم "الله" لم يكن فقط معروفًا للفريقين كليهما، بل كان مستخدمًا فعلًا لدى الفريقين في نقاش أحدهما مع الآخر؟ - نفسُ حقيقة أنّ اسْمَ "الله" كان مشتركًا بين العرب الوثنيّين والمسلمين، خاصةً حقيقة أنّه أذِنَ بنقاش حادّ جدًّا حول مفهوم "الله"، [هذه الحقيقةُ] تبدو توحي على نحو حاسمٍ بأنّه كان هناك أساسٌ مشتركٌ للتفاهم بين الفريقين. ولولا ذلك لما كان ثمّة جدالٌ ولا نقاش البتّة. وعندما خاطب النّبيّ أعداءَه باسْم "الله"، إنّما فعَلَ ذلك لأنّه عرف أنّ هذا الاسْمَ عنى شيئًا - وشيئًا مهمًّا - لعقولهم أيضًا. ولو لم يكن الأمرُ كذلك، لكان نشاطُه وسَعْيُه من دون أيّ هدفٍ في هذا الشأن.

ولنقلْ على نحو أكثر تعميمًا، إنّ الاسْمَ، أي الكلمة، هو رمزٌ لشيءٍ ؛ فالاسمُ دائمًا اسمٌ لشيء. وهكذا، فعندما يخاطبُ إنسانٌ إنسانًا آخر مستخدمًا كلمةً معيّنةً، ثم يفهم الثاني كلامَه ويردّ عليه، يمكننا أن نفترض على نحو معقول أنّ الاسم يشير على الأقلّ إلى عنصرٍ مفهوميّ مشتركٍ لدى الطّرفين، مهما اختلف أحدُهما عن الآخر في فهمهما الاسْمَ فيما يتّصل بكلّ العناصر الأخرى. وهذا العنصرُ الدّلاليّ المشترك في صدد ما نحن فيه لابدّ أن يكون شيئًا يشير إلى جانب مهمّ جدًّا لمفهوم "الله"، نظرًا إلى آنه أثار مسألة حادّةً وحاسمةً بين العرب في ذلك العصر.

والمسألةُ الآنَ هي : ماذا كان هذا العنصرُ المشترك ؟ - يمكن أن نجيب عن هذا السّؤال على نحو ملائمٍ في سياق التمييز المنهجيّ بين المعنى "الوَضْعيّ" و"السّياقيّ". وبتعبير آخر، إنّ العنصر الدّلاليّ المشترك الذي نتحدّث عنه الآن يمكن أن يُبحث عنه في اتّجاهين مختلفين. [٩٧] دَعْنا نبدأ بالجانب "الوَضْعيّ" للمسألة، متذكّرين جيدًا أنّ المعنى "الوَضْعيّ" لا يستنفد العنصر المشترك الذي نحن إزاءه.

وفي شأن المعنى "الوَضْعيّ" لكلمة "الله"، يمكن أن نلاحظ أنّ كثيرًا من الباحثين الغربيّين قد قارنوا محقّين – فيما أرى – الكلمةَ في جانبها الشّكليّ بالكلمة اليونانيّة *ho theos* التي تعني بوضوح تامّ "الله *the God*". وعلى مستوى مجرّد كهذا كان الاسْمُ معروفًا لدى القبائل العربيّة جميعًا. وفي الأزمنة الجاهليّة كان لكلّ قبيلة مبدئيًّا إلهُها المحلّي الخاصّ المعروف باسم خاصٍ. وهكذا في البدء، ربّما قصدت كلُّ قبيلة إلهَها المحلّيّ الخاصَّ عندما استخدمت تعبيرًا مرادفًا في المعنى لـ "الله خاصّ" ؛ وهذا محتمل تمامًا. لكنّ حقيقة أنّ الناس بدؤوا تحديد إلههم المحلّيّ الخاصّ بالصّورة المجرّدة لـ "الله الخاصّ" ينبغي أن تكون قد مهّدت السّبيل لنموّ فكرةٍ مجرّدةٍ عن "الله" من دون أيّ أحقّيّة محلّية ثمّ، بعد هذا، لنموّ اعتقادٍ بـ "الله" الأعلى المعروف لدى القبائل جميعًا. وتواجهُنا أمثلةٌ مشابهة في الدّنيا كلّها.

بالإضافة إلى أنّه، وعلينا هنا أن نتذكّر، كان هناك اليهودُ والنصارى الذين كان للعرب فرصٌ دائمة للاتصال الثقافيّ الوثيق بهم. وطبعًا استخدم هؤلاء اليهودُ والنصارى كلاهما الكلمةَ نفسَها "الله" في تعيين "الله" الكتابيّ [نسبة إلى التوراة والإنجيل] لديهم. ولابدّ من أن يكون هذا قد ترك تأثيرًا عظيمًا في تطوّر المفهوم الجاهليّ لـ "الله" بين العرب باتّجاه مفهومٍ أسمى من مفهوم مجرّد "إله" قَبَليّ، ليس فقط بين سكّان الحواضر بل أيضًا بين أعراب الصّحراء.

وأيًّا كان هذا، فإنّه ثابتٌ من القرآن وحْدَه أنّه عندما أخذ محمّدٌ يدعو، بدأ العربُ الوثنيون يُبقون في أذهانهم على الأقلّ فكرةً غامضة، وربّما أيضًا اعتقادًا غامضًا بـ "الله" بوصفه "اللهَ" الأسمى والأعلى واقفًا فوق مستوى الأصنام المحلّيّة. وهذا تقريبًا ما يمكن أن نفترض على نحو معقول أنّه المعنى " الوَضْعيّ " لكلمة " الله " في الجاهلية. وهذا المعنى التقريبيّ، على الأقلّ، ينبغي أن تكون الكلمةُ قد حملتْه إلى المنظومة الإسلاميّة عندما شَرَع القرآنُ باستخدامها اسمًا لـ " الله " في الوَحْي الإسلاميّ. لأنّه بغير هذا، كما قلتُ، حتّى مجرّدُ نقاشٍ جَدَليّ حول " الله " الإسلاميّ هذا ما كان ممكنًا بين المسلمين والوثنيّين المكّيّين.

وأيًّا كان الأمرُ، فما هذا بالصّورة الشاملة. وسنقترف خطأً جسيمًا إذا ما خِلْنا أنّ هذا المعنى " الوضعيّ " كان النقطةَ الوحيدة للاتصال بين التصوّرين لـ " الله ". لم يحدث الشيءُ على نحو أنّ المفهوم المطلق لـ " الله " مع معناه " الوضعيّ " البسيط الذي توحي به بنيتُه الشّكليّة ـ الله = *ho theos* ـ دخل مباشرةً المنظومةَ المفهومية الإسلامية نازلًا، إذا جاز التعبير، من عالَمٍ غيبيّ " ميتافيزيقيّ " للمفهومات المطلقة. لكنّه من الوجهة العمليّة، أي التاريخيّة، دخل [المفهومُ] المنظومةَ الإسلاميّةَ من خلال منظومةٍ أخرى، أي منظومة المفهومات الدّينية الجاهليّة، مهما كانت هذه الأخيرةُ غير ناضجة وفجّة. وقبل أن يدخل الاسْمُ الإسلامَ، كان قد مضى عليه وقتٌ طويلٌ وهو جزءٌ من المنظومة الجاهلية، جزءٌ مهمّ جدًّا أيضًا.

وما تتضمّن هذه الحقيقةُ دلاليًّا ؟ - تتضمن قبْلَ كلّ شيء آخر أنّ هذه الكلمة بالإضافة إلى معناها " الوَضْعيّ " اكتسبت في المنظومة الجاهلّية قدرًا كبيرًا من المعنى "السّياقيّ" المميّز للنظرة الجاهلية إلى العالم. وهذه العناصرُ " السّياقيّة " جميعًا لا بدّ من أن تكون ماثلةً في أذهان أهل مكّة الذين استمعوا إلى تلاوة القرآن، على الأقلّ في المرحلة الأولى من حياة محمّد النبويّة، ذلك لأنّهم كانوا ما يزالون وثنيّين، وكانوا ما يزالون يعيشون في منظومة المفهومات الجاهليّة التقليديّة القديمة. ولنصُغْ القضية على نحو آخر: عندما بدأ الوَحْيُ الإسلاميُّ لم يكن ممكنًا أن يكون لدى عرب مكّة الوثنيّين وسيلةٌ أخرى لفهم كلمة "الله" غير أن يربطوا بها كلَّ العناصر الدّلاليّة التي كانت حاضرةً قبْلُ في أذهانهم. وكانت هذه المشكلةَ الدّلاليّة الكبيرةَ التي واجهت النبّي محمّدًا [عليه الصلاة والسلام] عندما بدأ سيرته النبّويّة.

والمسألةُ الآنَ هي : ماذا كانت تلك العناصرُ الدّلالية التي اكتسبتها الكلمةُ في المنظومة الجاهليّة ؟ - وكيف ردّ عليها الإسلامُ ؟ - هل رفضها مجتمعةً لأنها غير منسجمة جوهريًّا مع التصوّر الجديد لـ " الله "، على غرار ما يمكن أن يفترض المرء؟ إنّ كلَّ البيّنات التاريخيّة التي وصلت إلينا تتحدّث على نحو جليّ ضدّ هذه الرّؤية. ولأنّ الجاهليّة والإسلام وُضِعا دائمًا في تغاير حادّ، نحن ميّالون غريزيًّا تقريبًا إلى اعتقاد آنّه لا بدّ من أن يكون قد حدث انقطاعٌ كامل بكلّ معنى بين الاثنين عندما ظهر الإسلام. ومهما يكن، فإنّ القرآن نفسَه يحمل أدلّةً وافرة على حقيقة أنّ المسألة لم تكن في غاية البساطة.

ولاشكّ في آنه، من كلّ العناصر " السّياقيّة " التي نمت حول مفهوم " الله " في منظومة الجاهليّة، وجد الإسلامُ بعضَ العناصر الخاطئة تمامًا غير المنسجمة مع تصوّره الدّينيّ الجديد، فحاربها بضراوة كما حارب مَنْ آمنوا بها. أكبرُ تلك العناصر المعارضة كان فكرةَ أنّ الله، برغم التسليم بأنّه الله الأعلى والأسمى، أَذِن بوجود ما يسمّى " الشّركاء " معه.

لكنّه بصرف النظر عن هذا العنصر الشِّرْكيّ والقضايا الأُخَر الأقلّ أهميّة، يعترف القرآنُ بأنّ المفهوم العامّ لـ " الله " الذي فكّر فيه العربُ المعاصرون لنزول القرآن كان مرتبطًا ارتباطًا قويًّا بالمفهوم الإسلاميّ لـ " الله ". حتّى إنّ القرآن يتعجّب في عددٍ من الآيات المهمّة لماذا يمكن أن يكون أولئك الذين لديهم مِثْلُ هذا الفهم الصحّيح لـ " الله " عنيدين جدًّا في [٩٩] في رفضهم قبولَ حقيقة التّعليم الجديد، كما سنرى حاليًّا.

وفي تأمّل مسألة تطوّر المعنى " السّياقيّ " لكلمة " الله " بين عرب الجاهليّة، أحسب أنّه لا غنى لنا عن التمييز بين ثلاث حالات مختلفة وتفحّص المسألة بعناية فائقة من الزّوايا الثلاث المختلفة.

١ - الأولى هو المفهوم الوثنيّ لـ " الله "، الذي هو عربيّ صِرْف - تلك الحالة التي نرى فيها عربَ الجاهليّة أنفسَهم يتحدّثون عن " الله " مثلما فهموا الكلمةَ بطريقتهم الخاصة. والنقطة المهمّة هي أنّ الأدب الجاهليّ ليس المصدرَ الوحيدَ للمعلومات المتوافرة لدينا في هذا الموضوع ؛ فالمعلوماتُ المباشرة تمامًا يمكن الحصولُ عليها من الوصف الحيّ جدًّا للواقع الفعليّ الذي يقدّمه القرآنُ نفسُه.

٢ - الحالة التي نلاحظ فيها اليهودَ ونصارى العصر الجاهليّ يستخدمون كلمةَ " الله " نفسها في الإشارة إلى " الله " لديهم. وفي هذه الحالة تعني كلمةُ " الله " طبعًا " اللهَ " في الكتاب المقدّس *the Bible*، وهو مفهومٌ توحيديٌّ نموذجيّ لـ " الله ". وتوجد أمثلةٌ مهمّةٌ جدًّا في هذا الشأن، مثلًا، في ديوان عديّ بن زيد، شاعر بلاط الحيرة النّصرانيّ العربيّ المشهور.

٣ - وأخيرًا، الحالة التي نرى فيها العربَ الوثنيّين - العرب الجاهليّين الخلّص غير النصارى وغير اليهود - يستخدمون المفهوم الكتابيّ *Biblical Concept* لـ " الله " تحت هذا الاسم " الله ". ويحدث هذا مثلًا عندما يجد شاعرٌ بدويّ مناسبةً، كما يَفعل عادةً في الجاهليّة، لنَظْم قصيدةٍ في مَدْح مَلِكٍ نصراني، يكون راعيه. وفي مثل هذه الحالة يستخدمُ كلمةَ " الله "،

عن قَصْدٍ أو من دون قصد، بالمعنى النّصْرانيّ ومن وجهة النّظر النصرانيّة، برغم أنه هو نفسُه وثنيٌّ. وبعيدًا تمامًا عن مسألة مدى عمق الفهم العربيّ للمفهوم النّصرانيّ لـ " الله " على العموم، احسب انه من غير الممكن في معظم مِثْل هذه الحالات، خاصّةً إذا كان الشاعرُ صاحبَ فضول عقليّ حادّ كالنابغة والأعشى الأكبر أو ذا طبيعةٍ دينية عميقة كلَبيد، إنكارُ أنّ الشعراء كانوا يبذلون جهدًا كبيرًا قصدًا أو من دون قصدٍ لكي يضعوا أنفسَهم في موقعٍ نَصْرانيّ مؤقّتًا في ضرْبٍ من التقمّص العاطفيّ *empathy*. وهذا الموقفُ القائمُ على التقمّص العاطفيّ، سواء أكان جوهرُه عاطفةً دينيّة عميقة أم مجرّدَ فهمٍ سطحيّ لاعتقادٍ أجنبيّ، لا بدّ من أن يكون قويًّا قادرًا على التأثير في تصوّر " الله " ليس فقط لدى الشاعر نفسه بل على نحو أكثر عمومًا لدى جمهوره، وبذلك يعدِّل، بدرجة ضئيلة وغير ملحوظة تقريبًا، في المفهوم العربيّ لـ " الله " في اتجاه " التوحيد ".

والحالةُ الأخيرةُ، كما هو واضح، هي الأكثر إثارةً والأكثر أهمّيّة من [١٠٠] بين الحالات الثلاث. لكنّه يبدو أنّها غابت عن انتباه أولئك الذين عالجوا مسألةَ تأثير المسيحيّة في جزيرة العرب في العصر الجاهليّ.

وأيًّا كانت الحال، فإنّ هذه الطّرائق الثلاث المختلفة للتّناول تبدو قد تقدّمت تدريجيًّا في السنين الأخيرة من الجاهلية باتجاه نقطة تلاقٍ ؛ كانت تمهّد الطّريقَ لمجيء مفهومٍ جديد لـ " الله "، المفهوم الذي أتى به الإسلام. ويحسُن أن نتذكّر في هذا السّياق أنّ العربَ، في القرنين السّادس والسّابع الميلاديّين، لم يعودوا يعيشون في شروطٍ ثقافيّة بدائيّة كما يروق الإنسانَ أن يتخيّل. بل على العكس من ذلك، كانت جزيرةُ العرب في ذلك الوقت ساحةً مفتوحةً لاتّصالٍ ثقافيّ حيّ وتنافسٍ دوليّ بين شعوب الحضارة القديمة، وكان العربُ أنفسُهم قد شرعوا في أخذ دورٍ فعّال في هذه المنافسة، كما سنرى على نحو أكثر تفصيلًا فيما بعد[1]. وتحت

---

(١) انظر الفصل ٧.

مِثْل هذه الظروف، علينا بدلًا من ذلك أن نُدهَش كثيرًا إذا ما بقي مفهومُ " الله " بين العرب كما كان في أيّام الجاهليّة الأولى.

وإلى الحالات الثلاث التي ذكرناها توًّا، يمكن أن نضيف حالةً أخرى - حالةً خاصة جدًا - ظلّت حتّى النهاية مستقلّةً، ومتعاليةً نسبيًّا عن الأخريات إلى أن ظهر الإسلامُ فأتى بها على نحو مفاجئٍ إلى ضوء التّاريخ المتألّق. وأتحدّث هنا عن مفهوم " الله " المميَّز لمجموعةٍ خاصّة جدًّا من النّاس في الجاهلية، معروفةٍ باسم " الحُنَفَاء " وممثَّلةٍ، في حالتنا، بالشاعر أُميّة ابن أبي الصّلت الذي، برغم أنّه لم يكن يهوديًّا ولا نصرانيًّا، آمَنَ بِفِكَرٍ دينيّة كانت توحيديّة جدًّا في طبيعتها، والذي لا بدّ من أن يكون قد قام، بطرقٍ كثيرة، بإسهامٍ مهمّ في نفاذ الفِكَر اليهوديّة والنّصرانية إلى جزيرة العرب. فقد كان حقًّا شخصيّةً استثنائيّة في أواخر الحقبة الجاهليّة. والطّريقة التي استخدم بها كلمةَ " الله " مثيرةٌ جدًّا من وجهة النظر الإسلاميّة.

٢ ـــ مفهومُ الله في الوثنية العربيّة :

لنعد الآن إلى أولى الحالات الأربع التي حدّدناها قبْلُ، أي المفهوم الأصْليّ لـــ " الله " في جزيرة العرب قبْلَ الإسلام. وسأبدأ بالإشارة إلى أنّه حتى من دون اللجوء إلى الأدبيات غير القرآنيّة، أي الاعتماد فقط على شهادة القرآن نفسه، نستطيع أن نستيقن [١٠١] الحقيقةَ المهمّة جدًّا المتمثّلة في أنه ليس فقط أنّ مفهوم " الله " وُجِد في النظرة الدّينيّة لعرب الجاهليّة، بل أكثر من ذلك أنّ المفهومَ كان لديه من قبْلُ بنيةٌ داخليّةٌ متطوّرةٌ جدًّا خاصّة به، وأعني بذلك :

١ - اللهُ في هذا التصوّر هو الخالقُ للعالَم.

٢- هو المنزِلُ الغيثَ، أي على نحو أكثر تعميمًا المانحُ الحياة لكلّ الأشياء الحيّة على البسيطة.

٣ – هو من يسيطر على الأيمان الأكثر غلظةً.

٤ – هو موضوعُ ما يمكن أن نصفه بحقّ بالتوحيد "الآنيّ " أو المؤقّت *momentary or temporary* ، الذي يُبَرْهَن على وجوده بالتّعبير المتكرِّر في القرآن " مخلصين له الدّين ".

٥ – وأخيرًا، اللهُ هو " رَبُّ الكعبة ".

هذه النقاطُ الخمسُ الأساسيّة يمكن تبيّنُها في بنية مفهوم " الله " في النظرة إلى العالم في الوثنيّة العربيّة ؛ ونعرفُ هذا من خلال شهادة القرآن. وطبعًا لا يمكن أن يكون ثمة شهادةٌ أقوى في هذه المسألة. وهذه تقريبًا هي العناصرُ الرّئيسة للمعنى السّياقيّ المعطى لكلمة "الله" في الجاهليّة، ممّا لم يجده القرآن غير متوائمٍ مع تصوّره الدّينيّ الجديد. وههنا يتلو شرْحٌ موجَزٌ لهذه المسائل أو النقاط.

و مثلما ذُكِر عَرَضيًّا في القسم السّابق، كان مفهومُ " الله " الذي كان سائدًا بين عرب الجاهليّة في الفترة التي سبقت مباشرةً المرحلة الإسلاميّة، على العموم، مرتبطًا جدًّا في طبيعته بالمفهوم الإسلاميّ، مرتبطًا جدًّا على الحقيقة إلى حدّ أنّ القرآن أحيانًا يتعجّب من أنّه : كيف لمثل هذا الفهم الصحيح لـ " الله " أن لا يقود في النهاية الكافرين إلى الإقرار بصحّة الدّين الجديد.

ففي سورة " العنكبوت "، مثلًا، نقرأ :

" ولَئِنْ سألْتَهمْ مَنْ خلق السّماواتِ والأرضَ وسخّر الشمسَ والقمرَ، ليقولُنّ الله ".[٢]

ويتلو مباشرة هذا المقطعُ :

"ولَئنْ سألْتَهمْ مَنْ نزّل من السّمـاءِ ماءً فأحيا به الأرضَ مِنْ بعْدِ موتِها، ليقولُنّ الله".[٣]

---

(٢) العنكبوت، الآية ٦١.

(٣) العنكبوت، الآية ٦٣.

[١٠٢] جليٌّ إذًا أنّ " الله " كان قبْلُ في تصوّر العرب الجاهليّين الخالقَ للعالَم، والمنزِّلَ للغيث، أي الواهبَ الحياةَ لكلّ ما يوجد على الأرض. الشكوى الجدّيّةُ الوحيدة منهم في القرآن في هذا الشأن تمثّلت في أنّ الوثنيّين عزّ عليهم أن يستخلصوا النتيجةَ المنطقية الوحيدة من الاعتراف بكون " الله " الخالقَ للسماواتِ والأرض : أنّه يتحتّم عليهم أن يعبدوا اللهَ وحدَه. ويعبّر القرآن عن هذه الفكرة العاطفيّة بتراكيبَ من قبيل (٤) : " فأنّى يُؤفكون " و "بَلْ أكثرُهم لا يعقلون".

بل أعظم أهميّةً من هذا في هذا الصّدد رابعةُ النقاط المذكورة قبْلُ. وهي ظاهرةٌ فريدة سمّيتُها " التوحيد المؤقّت " ويصفها القرآن بتركيب ليس أقلّ فرادةً وفذاذةً " مُخْلِصينَ لَهُ الدّين ".

وفي كثير من الفقرات يخبرنا القرآن بأنّ عرب الجاهليّة، عندما يجدون أنفسَهم عرضةً للموت، من دون أملٍ بالنّجاة، خاصّةً في البحر، يدعون اللهَ سائلين العونَ " مخلصين له [تعالى] الدّين ". ولعلّ مثالًا واحدًا يكفي :(٥)

" وإذا غشيَهم موجٌ كالظُّلَلِ دَعَوا اللهَ مخلصين له الدّينَ "

وجديرٌ بالملاحظة حقًّا أنّ هذا التعبير يعني ضمنًا أنّه في حال الاضطرار، عندما كان العربُ الجاهليون يشعرون بأنّ حياتهم في خطرٍ مميت، اعتادوا أن يلجؤوا إلى "التوحيد المؤقّت" من دون أيّ تامّل، فيما يبدو، في الدّلالة الخطيرة لمثل هذا الفِعْل. أمّا كونُ تعبيرِ "مخِلصين لَهُ الدّين" في سياقات من هذا القبيل يعني ما يمكن أن نسمّيه " التوحيد الآنيّ - أو

(٤) العنكبوت، الآية ٦١ ، الآية ٦٣.

(٥) لقمان، الآية ٣٢.

المؤقّت-"، وليس فقط مجرّد " الإخلاص " أو " الجِدّ " في الدّعاء[٦]، فتظهره بوضوح حقيقةُ أنه في جمهرة [١٠٣] الآيات التي يُستخدم فيها هذا التعبير يضيف القرآنُ ملاحظة أنّ هؤلاء الوثنيّين متى وصلوا إلى الشاطئ وشعروا بالأمان التامّ نسوا كلّ ما حدث وبدؤوا من جديد في " نسبة الشّركاء إلى الله "، أي سقطوا ثانيةً في شِرْكِهم الأصليّ.

" فلمّا نجّاهمْ إلى البَرّ إذا هُمْ يُشْرِكون " [٧]

أمّا مسألةُ أنّ العرب الجاهليّين كانوا ميّالين إلى ترْك عبادة الله في الظروف اليومية العادية، لكنّهم كانوا دائمًا يُذكَّرون باسْمِه [تعالى] متى وجدوا أنفسَهم في وضع غير عاديّ وخطير، فتتجلّى أيضًا من حقيقة ما نجده في القرآن من أنّ الأيمان المغلّظة والمقدّسة جرت العادة بأن تُقسَم في الجاهلية باسم " الله " :

" و أقسموا بالله جَهْدَ أيْمانهم " [٨]

وعلى قدر كبيرٍ من الأهمّية في تحديد المكانة التي احتلّها " اللهُ " [سبحانه] في المنظومة الجاهلية للمفهومات، حقيقةُ أنّه عُدّ " ربَّ الكعبة " أقدس حَرَم في وسط جزيرة العرب. ونستطيع التدليلَ على هذا ببيّنات وافرة من الشعر الجاهليّ، لكنّه لا شيء طبعًا يمكن أن يكون أكثر حسمًا وثقةً من القرآن نفسه. وفي سورة " قريش " الشهيرة جدًّا التي هي من غير ريب واحدةٌ من أقدمِ قِطَع الوَحْي، تُحضُّ قريشٌ بقوّة على عبادة " ربّ هذا البيت " [٩]، الذي يهيّئ لرحلتي الشتاء والصّيف، ويُعنى بهم بجَعْلهم يعيشون في أمنٍ وأمان. وههنا يسلِّم بفكرة

(٦) لا ينطبق هذا البيان طبعًا على آيةٍ كالآية الآتية، حيث ينبغي أن يُفهم تعبيرُ " مخلصين له الدّين " بمعناه الحرفيّ :

"وما أُمِروا إلّا ليعبدوا اللهَ مخلصين له الدّينَ حُنفاءَ" (البيّنة، الآية ٥).

(٧) العنكبوت، الآية ٦٥.

(٨) العنكبوت، الآية ٤٢، وكذا النحل الآية ٣٨.

(٩) قريش، الآيات ١ – ٣ " فليعبدوا ربَّ هذا البيت ".

كونِ الله " ربَّ الكعبة " بوصفها شيئًا عاديًّا ومعترفًا به على العموم. وتوحي هذه السّورةُ بأنّ النّفر المستنيرين دينيًّا من أهل مكّة، على الأقلّ، كان واعين لعبادة الله عند هذا الحَرَم.

فاللهُ، في هذه الصّفة الخاصّة، كان معروفًا بين العرب الجاهليّين باسم " ربّ البيت " أو "ربّ الكعبة" أو "ربّ مكّة". ويقدّم الأدبُ الجاهليّ الدّليلَ الواضح على أنّ تصوّر "الله" ربًّا للحرم المكّيّ كان واسع الانتشار جدًّا بين العرب حتّى [١٠٤] خارج الإطار الضيّق لمدينة مكّة. وأقدّم ههنا أحد الأمثلة الأكثر أهميّة. و ما يأتي بيتٌ للشاعر النّصرانيّ الجاهليّ الشهير جدًّا من أهل الحيرة، عَدِيّ بن زيد. والبيت موجودٌ في واحدةٍ من قصائده التي نظمها وهو في السّجن الذي ألقاه في غياهبه الملكُ النّعمانُ الثالث :

سعى الأعداءُ لا يألون شرًّا عليَّ، وربِّ مكّةَ والصّليبِ

يشكو الشاعرُ للملِك قائلًا إنّ الأعداء الألدّاء فعلوا كلَّ ما بوسعهم لبَذْر الشقاق بينه وبين الملِك. يقول " سعى الأعداءُ ضدّي بكلّ ما أوتوا من قوّة، من دون الإحجام عن فِعْل أيّ شيءٍ يؤذيني، وربِّ مكّة والمصلوب *Crucified*، أي المسيح (١٠) .

وفي هذا البيت يدّعي عديٌّ بن زيد براءتَه التّامّة ويقول إنّ سوء فهم الملِك لم يسببه إلّا سَعْيُ المفترين الحاسدين له على حظوته الطيّبة لدى الملِك، وابتغاء أن يعطي وزنًا خاصًّا لإعلانه يُقسِم بربّ مكّة والمسيح جامعًا " الرّبيّن " معًا في قَسَم واحد.

وما هو جديرٌ بالذّكر في شأن هذا البيت أنّ الشّاعر عديّ بن زيد كان نصرانيًّا من

(١٠) سيُحِسّ كثيرون بأنّهم ميّالون إلى ترجمة الكلمة الأخيرة في البيت " الصليب " بـ " *Cross* " أي الصليب، وليس بـ " *Crucified* " أي المصلوب أو المسيح مثلما فعلتُ. وأفضّل تفسيري لأنّه يجعل التعبير أنشط وأقوى فإنّه يضع " ربَّيْنِ " مختلفين - المسيحَ واللهَ - جنبًا إلى جنب. وإذا ما تبنّينا التفسيرَ البديل، فإنّ الإشارة إلى المسيح تغدو أقلّ مباشرةً ويبدو التعبير يفقد بذلك الوضوحَ، إذا جاز التعبير، ويصبح أقلّ فعالية. ومهما يكن، فإنّ المعنى العامّ في الحالين يظلّ واحدًا تمامًا.

العرب لكنّه لم يكن عربيًا بسيطًا ولا نصرانيًا عاديًا. بل كان رجلًا على أكبر قدر من الثقافة في عصره. فقد نشِئ ورُبّي في مجتمع فارسيّ أرستقراطيّ عندما كانت الثقافة الساسانيّة في ذروتها في عهد كسرى أنوشروان ؛ شغل وظيفة رسميّة عالية، وذهب إلى القسطنطينيّة بصفة دبلوماسيّ، إذا جاز التعبير، عندما كان الإمبراطور تَيْبَرْيوس الثاني على رأس الدولة البيزنطية وتعرّف النّصرانيّةَ على نحو عميق في هذا المركز الكبير للمسيحيّة. ولكونه شاعرًا عربيًّا، عُدّ بحقٍّ أعظمَ قبيلةِ تميم كلّها.

وقضيةُ أنّ هذا الرّجلَ ذا الثقافة والتربية العالية وضَع في واحدٍ من أقسامه المغلّظة "ربَّ مكّة" و "المسيحَ" معًا، مُهِمّةٌ فيما أرى لسببين مختلفين : هي مهمّةٌ أوّلًا فيما يتّصل بمسألة المعنى السّياقيّ لكلمة "الله" في جانبها العربيّ الصِّرْف. وكونُ عربيّ نصرانيّ على قدرٍ كبير من الثقافة ويعيش في الحيرة بعيدًا عن مكّة، لا عربيّ وثنيّ، استخدم مفهومَ "ربّ الكعبة" هذا على هذا النحو، يُظهر [١٠٥] أكثر من أيّ شيء آخر كم كان هذا المفهومُ الخاصّ لـ "الله" واسعَ الانتشار ومؤثّرًا.

لكنّها كذلك مهمّةٌ، وربّما أكثر أهمّيةً – برغم أنّها أكثر دقةً ورقةً – فيما يتّصل بالحالة الثانية التي أشير إليها قبلُ، أي مسألة التصوّر النّصرانيّ الصّرف لـ "الله" الذي كان سائدًا بين النصارى العرب في ذلك العصر.

ويتراءى أنّ مثال بيت عديّ بن زيد يوحي، على الأقلّ لديّ، بأنّه كان في عِلْم النفس النصرانيّ ميْلٌ أو نزعةٌ غير واعية إلى توحيد مفهومهم النّصرانيّ لـ "الله" مع المفهوم العربيّ الوثنيّ الصّرف لـ "الله" بوصفه ربّ الحرَم المكّي. ولن أقول : إنّه توحيدٌ تامّ، بل على الأقلّ الخطوةُ الأولى نحوه، أي عَدمُ التنابذ بين الاثنين. وإلّا لما كان التّعبيرُ سوى جمعٍ غريبٍ متنافر للفِكَر.

وإذا ما صحّ فهمي هذا، فربّما نستطيع القولَ ببعض الثقة إنّ هذا النّوع من المواقف

لدى نصارى العرب لابدّ من أن يكون قد لعب دورًا مهمًّا جدًّا في تطوّر مفهومٍ سامٍ وروحاني لـ "الله" بين العرب الجاهليّين أنفسهم.

وأيًّا كان هذا، فلا ينبغي أن نعلّق كبير أهمّية فقط على هذه المسألة الخاصة جدًّا للتماثل الجزئيّ بين "الله" الذي هو ربُّ الكعبة و "الله" عند النصارى. ولنقل بقدر أكبر من التعميم، إنّ حقيقة أنّ النصارى – واليهود، في تلك المسألة – استخدموا كلمةَ "الله" نفسَها في الإشارة إلى "الله" الكتابيّ لديهم، [هذه الحقيقة وحدها] لابدّ أنّها كانت مؤثرةً جدًّا في التطوّر الدّينيّ لتصوّر العرب الجاهليّين، خاصةً في حال أولئك الذين كانوا من النمط الأكثر استنارةً الممثَّلين بشعراء مثل النابغة والأعشى الأكبر ولَبيد، أولئك العرب الذين برغم كونهم وثنيّين كانت لديهم معرفةٌ مباشرة جيّدة بالنصارى واليهود، عقيدتهم وعبادتهم، معرفةٌ دانوا فيها إلى اتصالهم الشخصيّ الحميم بهم. وستُعالَج هذه النقطةُ الأخيرة بتفصيل أكبر بعد عدّة فقرات. ومهما يكن، فإنّ البيت الذي فرغنا توًّا من دراسته سيُتّخذ مدخلًا ممتازًا إلى موضوعنا الآتي الذي يقدَّم من خلال الحالة التي نرى فيها كلمة "الله" مستخدَمةً لدى اليهود والنصارى وفقًا لتصوّرهم الخاصّ لـ "الله".

٣- اليهود والنصارى:

[١٠٦] لا تحتاج المسألةُ الرّئيسةُ لهذا القسم إلى أن تُعالَج بتفصيل تامّ نظرًا إلى حقيقة أنّ الوضع الثقافيّ العامّ لليهود والنصارى في الجاهلية هو موضوع معرفة مشتركة بين المستشرقين. وسأقتصر على بعض النّقاط ذات الأهمّية المباشرة لموضوع هذا الفصل[١١].

---

(١١) في سبيل فحصٍ مفصّل للمسألة كلّها، انظر مثلًا : كارلو نالينو:
"Ebrei e Christiani nell' Arabia Preislamica" (Raccolta di Scritti, Vol III),
الذي أنا نفسي مدينٌ له بعمق.

في تلك الأيّام، عاش العربُ محاطينَ إحاطة قويّةً بقوى نصرانيّة كبيرة. كانت الحبشةُ، ولنبدأ بها هنا، نصرانيةً ؛ وكان الأحباشُ من القائلين بطبيعةٍ واحدة للمسيح. والإمبراطوريّة البيزنطية التي أُعجب العربُ بحضارتها العالية إعجابًا كبيرًا كانت نصرانيّةً طبعًا. أسرةُ الغساسنة التي عملت عملَ القاعدة المتقدّمة في جزيرة العرب لأباطرة اليونان [كذا] في القسطنطينية، كانت نصرانيّة، بدءًا من الملِك الثاني عمرو الأوّل، المشهور ببنائه أديرة حالي وأيّوب وهنّاد، إلى قريب من نهاية الأسرة سنة ٦٣٧م، عندما خلع الفاتحون المسلمون آخرَ ملوكهم جَبَلة الثاني. وكان الغساسنةُ أيضًا من القائلين بالطبيعة الواحدة للمسيح.

ومن وجهة أخرى فإنّ الحِيرة التي كانت دولةً تابعة للفرس ومارست تأثيرًا كبيرًا حتى في حياة عرب الصّحراء وتصوّرهم، كانت كما هو معروفٌ مركزًا مهمًّا للكنيسة السّريانيّة الشرقيّة، أي النسطوريّة. ونتيجةً لاتصال بعض القبائل البدويّة الكبيرة اتصالًا مباشرًا بهذه المراكز الكبيرة للنّصرانيّة فقد كانت قَيْدَ التحوّل إلى النصرانيّة. وبالإضافة إلى ذلك، كان لدى كثير من المفكّرين العرب في ذلك العصر كما نوّهنا قبْلُ معرفةٌ واسعة بالنصرانيّة. والشاعرُ الفحلُ النابغة مثالٌ بارز لذلك. شاعرٌ كبير آخر في الجاهليّة، هو الأعشى الأكبر، كان لديه صلةٌ شخصية متينة بأسقف نجران، وكانت معرفتُه بالنصرانيّة أبعد من أن تكون معرفةً سطحيّة، كما يُظهر ديوانهُ بجلاء وحَسْم.

وسيكون من الخطأ افتراضُ أنّ أهل مكّة ظلّوا غيرَ متأثرين تمامًا بوضعٍ كهذا، حتى لو كان ذلك فقط لأنّهم، وهم التجار المحترمون، سافروا في التجارة في أوقات كثيرة إلى هذه المراكز النصرانيّة. هذا، بالإضافة إلى أنه في مكّة نفسها كان هناك أيضًا نصارى، ليس فقط عبيدًا نصارى، بل نصارى من عشيرة بني أسد بن عبد العُزّى.

أما اليهودُ فإنّ عددًا من قبائلهم استقرّت فعلًا في جزيرة العرب. [١٠٧] ويثرب وخيبر وفَدَك وتيماء و وادي القرى هي بعضٌ من المراكز الأكثر أهمّية التي استقرّ فيها

مهاجرون يهود أو داخلون حديثًا في اليهوديّة. ويرغم أنّه في مكّة لا يبدو أنّه كان ثمّة عمليًّا يهوديّ، لا بدّ من أن يكون المكّيّون مطّلعين على الأقلّ على بعض الفِكَر والمفهومات الأساسيّة في اليهوديّة.

وكلٌّ من اليهود والنصارى في جزيرة العرب استخدموا العربيّة لغةً لهم، وأشاروا إلى "الله" الكتابيّ لديهم كما أشرتُ قبلُ بكلمة "الله" نفسها، الأمرُ الذي كان شيئًا طبيعيًّا تمامًا نظرًا إلى أنّ المعنى "الوَضْعيّ" الذي نقلته هذه الكلمةُ كان معنىً مجرّدًا جدًّا يطابق تقريبًا الـ *ho theos* عند الإغريق. ويمكن تصوّرُ أنّ هذا هيّأ فرصةً جيّدةً لتلاقي المفهومين المختلفين لـ "الله" في ضربٍ محدّدٍ من "الوَحْدة"، ضربٍ غامضٍ تمامًا، في عقول الجاهليّين.

ويمكنُ القولُ على العموم إنّ المفهومات الدّينيّة اليهوديّة – المسيحيّة كانت إذا جاز التعبير شائعةً في ذلك الوقت، مستعدّةً للتأثير في الجانبين كليهما، العرب الجاهليّين واليهود والنصارى، في فَهْم كلّ منهما وَضْعَ الآخر. ويتجلّى هذا تمامًا في كثير من الأحاديث المهمّة. وسأجعلُ واحدًا منها مثالًا مهمًّا. وهو حديثٌ مشهورٌ حول ورَقة بن نوفل مرتبطٌ بالظهور الأوّل لمحمّد على مسرح التاريخ نبيًّا ورسولًا لله ويثبتُه البخاريّ في الباب الذي عقده لـ " كيف كان بَدْءُ الوحي إلى رسول الله"[١٢] في صحيحه. وتمضي القصّةُ هكذا :

عندما جاء أوّل وحي وهو "اقرأ بسم ربّك الذي خَلَقَ"[١٣] إلى النبّيّ في صورةٍ غريبة جدًّا ومخيفة أصاب الذّعرُ طبعًا النبّيَّ الذي لم يعرف شيئًا كهذا من قبْلُ. فقَدَ ثقته بنفسه تمامًا؛ كان مجهَدًا وخائفًا وقلقًا. ويمكن القولُ باختصار إنّه هو نفسُه لم يعرف كيف يكون عليه أن يفهم هذه المعاناة الغريبة.

---

(١٢) الحديث رقم ٣.

(١٣) العلق، الآية ١.

وزوجُه خديجة لم تُعِد طمأنتَه، بل طلبت له إعادة طمأنينة أقوى من أحد مَنْ يوثَق بهم ويُركن إليهم. كان هذا الثّقةُ ابنَ عمّها، الرّجل المعروفَ كثيرًا ورَقة بن نوفل بن أسد. وههنا نصُّ الشّطر الرّئيس من القصّة كما نقله لنا البخاريّ :[١٤]

" فانطلقت به خديجةُ حتّى أتتْ ورَقةَ بنَ نَوفَل بن أسَد بن عبد العُزّى ابنَ عمّ خديجة، وكان امرأ تنصَّر في الجاهليّة وكان يكتب الكتابَ العِبْرانيّ [١٥]، فيكتب من الإنجيل بالعبْرانيّة ما شاء اللهُ أن يكتب. وكان شيخًا كبيرًا قد عمي. فقالت له خديجةُ: يا ابنَ عمّ، اسمَعْ من ابن أخيكَ[١٦]. فقال له ورَقَةُ : يا ابن أخي، ماذا ترى ؟ وأخبره رسولُ اللهّ خبرَ ما رأى. فقال له ورَقَةُ : هذا النّاموسُ الذي نزّل اللهُ على موسى. يا ليتَني فيها جَذَعًا، ليتَني أكون حيًّا إذ يُخرجك قومُك. فقال رسولُ الله : أوَ مخرِجيَّ هم ؟ - قال : نعم، لم يأتِ رجلٌ قطُّ بمِثْل ما جئتَ به إلّا عُودي، وإن يدركْني يومُك[١٧] أنصرْكَ نصرًا مؤزّرا".

ولاسببَ واقعيًّا للشكّ في صِدْق هذا الحديث ؛ بل بالعكس فإنّ مجيءَ كلمة "ناموس" نفسَه، التي هي يقينًا غيرُ قرآنيّة، بدلًا من الكلمة القرآنيّة العادية "التّوراة" يدلّ دلالةً قويّة على صحّته وحقيقته. وذلك أنّ كلمة "ناموس"، التي هي على الحقيقة النقطة المحوريّة في القصّة، هي تمامًا الكلمة اليونانيّة *nomos* بمعنى "الشّريعة"، أي المرادف التّامّ للكلمة العبريّة "توراة".

وأيًّا كان الأمرُ، فإنّ القصّة تحكي لنا أنّ ورَقة الذي كان معروفًا بدينه النّصرانيّ

---

(١٤) نصّ الحديث بالعربية.

(١٥) حرفيًا يستطيع الكتابة بالعبرانية.

(١٦) في مخاطبة ابن عمّها الكبير في السنّ جعلت عمدًا " ابن أخي ورقة" لكي تظهر الاحترام لورقة [المؤلف].

(١٧) شرح بالإنكليزية للعبارة العربية.

ومعرفته الجيّدة بالكتابة العبرانيّة، بمجرد أن سمع من محمّد ما حدث له، حدّد هذه التجربة الغريبة تمامًا لدى محمّد بأنّها شيءٌ منتم بحقّ إلى التّوحيد اليهوديّ – النّصرانيّ. وقد أعطى هذا التحديدُ يقينًا الطمأنينةَ لعقل محمّد.

ويبدو التأمّلُ السّابق كلُّه يقودنا إلى [١٠٩] النتيجة الوحيدة المعقولة – لديّ على الأقلّ – المتمثّلة في أنّه عندما ظهر الإسلامُ في مكّة كان تصوّرٌ لـ "الله" سامٍ تمامًا قد تطوّر قبْلُ بين العرب، أو كان يتطوّرُ تدريجيًّا، في صورة نقطة تلاق لمفهومين لـ "الله" مختلفين أصلًا. فمن جهةٍ، كانت الوثنيّة العربيّة تُطوِّر تدريجيًّا مفهومَ "الله"، على أنّه خالقُ السّماوات والأرض، والمنزِلُ الغيث الذي يجعل الأرض تنتج كلَّ الأشياء الجيّدة لمصلحة الإنسان، الله العظيم الذي يحرس قُدْسيّةِ الأيمان، والموجد للعادات الدّينية القديمة[١٨] والرّبّ المالِك للعالم كلّه في قبضته[١٩]. وعلى هذا تقريبًا لدينا الدّليلُ الذي لا يمكن إنكارُه في القرآن نفسه. وليس ثمّة سببٌ مقنعٌ لإنكار أنّ هذا كلّه كان جزءًا من الدين المحلّي للوثنيّة العربيّة، برغم أنّ هذا، بوضوحٍ لم يكن إلّا الجزءَ الأسمى والأفضلَ من هذا الدّين. ومن وجهة أخرى، كان المفهومُ التوحيديّ لـ "الله" ينتشر بثباتٍ بين العرب، أولئك الذين إذا لم يقبلوه في صورة اعتقاد شخصيّ خاصّ فلابدّ أنّهم كانوا على الأقلّ مطّلعين على وجود شيءٍ من قبيل هذا المفهوم لـ "الله" بين جيرانهم ولابدّ من أنّهم كانوا مطّلعين عليه.

٤ – المفهوم اليهوديّ – النّصرانيّ لـ "الله" في أيدي العرب الوثنيّين:

في القسمين الأخيرين اختبرنا أولًا المفهومَ الوثنيّ الصِّرف لـ "الله" ثمّ المفهومَ اليهوديّ – النّصرانيّ لـ "الله". وقد رأينا كيف أنّ هذين كانا يميلان تدريجيًّا إلى الالتقاء في

(١٨) النساء، الآية ١٣٩ وما بعد.

(١٩) المؤمنون، الآيات ٨٦-٨٩.

مفهوم واحد في السّنوات الأخيرة من الجاهليّة. وكان ثمّة أيضًا شيءٌ مهمٌّ جدًّا عملَ، إذا جاز التعبير، عملَ جسْرٍ بين الشاطئَيْن. ومع هذا نلتفت إلى الحالة الثالثة التي أشرنا إليها فيما تقدم، أي تلك الحالة التي كان فيها على العرب، أو قل العرب الوثنيّين الذين لم يؤمنوا لا بالمسيحية ولا باليهوديّة، أن يتحدّثوا فيها عن هذين الأخيرين، كان عليهم أن يشيروا في حديثهم إلى أشياء تتّصل بهذين الدّينين التوحيديّين. وربّما نحْدِس مطمئنيّن، نظرًا إلى الوضع الثقافيّ العامّ لذلك [١١٠] العصر، بأنّ مِثْلَ هذه الحالات ينبغي أن تكون قد حدثت ليس على نحو متكرّر. هذا، وبرغم أننا لا نمتلك سجلّات معاصرة أمينة لما كان العربُ يقولونه فيما بينهم في هذه المسائل، نجد على الأقلّ بعضَ البيّنات المهمّة في أشعار الشعراء، خاصّةً أشعار أولئك الذين كانوا ينظمون أشعارهم في مديح مَنْ يجزلون لهم العطايا، سواء أكان هؤلاء من ملوك الحيرة أم من ملوك غسّان النصارى.

ويظلّ هذا أكثر أهمّيةً بكثير من تلك الحالات التي نرى فيها النصارى واليهود يستخدمون كلمة "الله" في الإشارة إلى "الله" لديهم، لأنه برغم أنّ ذلك في نفسه شيء طبيعي، طبيعيٌّ تمامًا أن يعطينا أيَّ مفتاحٍ لأيّ شيء ذي أهمّية حقيقية.

والحالةُ مختلفة تمامًا عندما نجد مثلًا النابغةَ الشاعرَ البدويّ البسيط يستخدم، في مخاطبته مِلِكَ الحيرة النصرانيّ النّعمانَ بن المنذر ومدْحه إيّاه،كلمةَ "الله" على هذا النحو:

ورَبٌّ عليه اللهُ أحسنَ صُنْعِه وكان له على البريّة ناصِرُ (٢٠)

وهذا الأميرُ اللّخميُّ، النعمانُ، المشهورُ جدًّا بـ "أبي قابوس"، وهو الذي وقع حُكْمُه تقريبًا بين ٥٨٠ و ٦٠٢م، كان نصرانيًّا نُشّئ في العائلة النصرانية لزَيْد الشهير جدًّا، والد الشاعر عديّ بن زيد الذي التقيناه توّا. وهكذا، فإنّه عندما يستخدم الشاعرُ النابغةُ كلمة

---

(٢٠) ديوان النابغة، بيروت، ١٩٥٣ م ص ٨٨، البيت ٤.

"الله" في القول إنّ الملك يدين في رخائه العجيب وغِناه وقوّته لنعمة "الله" العظيمة، لابدّ أن يعني بهذا طبعًا "اللهَ" في النّصرانيّة. على الأقلّ ينبغي أن يكون هذا مرادَه.

ولدينا دليلٌ راسخ في بيت آخر للشاعر نفسه. فالنابغةُ الذي فقد الحظوةَ الملكيّة لدى النعمان، ذهب إلى الغساسنة ولقي ترحيبًا كبيرًا وتكريمًا هناك لدى الملك عمرو بن الحارث الأصغر، وشرع بنَظْم المِدَح لهذا الرّاعي الجديد وأسرته، هذه المِدَحُ التي تُعرف اليومَ باسْمِ "الغسّانيّات". وفي واحدةٍ من غسّانيّاته الشهيرة، نجد البيتين الآتيين الأهمّ كثيرًا لغرضنا من البيت الذي أوردتُه توًّا : [٢١]

لهمْ شيمةٌ لم يعطِها اللهُ غيرَهم ... من الجود والأحلامِ غير عوازبِ

مَجَلّتُهم [٢٢] ذاتُ الإلهِ ودينُهم ... قويمٌ[٢٣]، فما يرجونَ غيرَ العواقبِ[٢٤]

وهذه الظّاهرةُ ذاتُ أهميّة خاصّة لموضوعنا الحاليّ من ناحيتين:

١ - عندما استخدم الشاعرُ كلمةَ "الله" على هذا النحو - وعلينا أن نتذكّر أنه لم يفعل ذلك مرّةً واحدة، بل مِرارًا - لابدّ أن يكون شيءٌ ما قد حدث في عالمه النفسيّ. ربّما كان في البدء مجرّدَ تغيّرٍ طفيف أو تبدّل طفيف في وجهة النظر ؛ في أيّة حالٍ لابدّ من أن يكون شيءٌ ذو تأثير في رأيه الدّيني قد نما في عقله. ذلك لأنّه من الصّعب تخيُّلُ أنّ هذه الطّريقة في استخدام كلمة "الله" لم تترك، بوعي أو من دون وَعْيٍ، أيَّ تأثير في صورة "الله" لديه خاصّةً عندما تعيد نفسَها في أحيان كثيرة. وهذا أيضًا قد يكون حقًّا ألقى انعكاسه على تصوّرِهِ "اللهَ" حتّى عندما

(٢١) ديوان النابغة، ص ١٦، البيتان ٢-٣.

(٢٢) وفي رواية "محلّتهم"، أي دارهم.

(٢٣) شرح لعبارة "دينهم قويم"

(٢٤) وفي رواية "خير العواقب".

كان يَستخدم الكلمةَ نفسَها في الدّلالة على "الله" العربيّ الصّرف، غير النّصرانيّ.

٢- ويعادلُ ذلك في الأهمّية حقيقةُ أنّه في الجاهليّة كانت المنزلةُ الاجتماعية للشاعر عاليةً جدًّا. الكلماتُ التي تلفّظ بها الشاعرُ، خاصّةً عندما يكون شاعرًا كبيرًا مشهورًا، كانت تُخشى أو تُبجّل أو تُحبّ تبعًا للحالات بوصفها قوّةً روحيّة ؛ كان لها كلُّ الوزن والأهمّية التي تكون لشيء قيِّمٍ اجتماعيًّا، أو قوميًّا. لم يكن الشعرُ في ذلك الوقت مادّةً بسيطة للتعبير الشخصيّ عن الفِكَر والعواطف. كان ظاهرةً جماهيريّة بالمعنى الكامل للكلمة.الكلماتُ المؤثّرةُ التي ينطق بها شاعرٌ كانت تُذاع حالًا داخل القبيلة ووراء القبيلة إلى الزوايا النائية في بلاد العرب، " تطير أسرعَ من السّهم " كما قالوا. كان الشعراء حقًّا قادةَ الرّأي العامّ.

وهكذا فإنّ حقيقة أنّ شاعرًا فحلًا كالنابغة استخدم كلمةَ "الله" بالمعنى النصرانيّ، واضعًا نفسَه على الأقلّ في اللحظة التي هو فيها في منزلةٍ نصرانيّة من خلال التقمّص الوجدانيّ، لا ينبغي أن تؤخذ مجرّد مادّة للميل الشخصيّ. على العكس من ذلك، ينبغي أن تكون قد أثّرت على نحو غير مباشر وغير واعٍ في النظرة الدّينيّة لمعاصريه الوثنيّين. ينبغي أن تكون قد علّمتهم كيف يفهمون كلمةَ الله في معناها الكتابيّ [في التوراة والإنجيل]؛ وأهمّ من ذلك، ينبغي أن تكون قد حثّتهم تدريجيًّا على أن يطابقوا على نحو غير واعٍ تقريبًا بين مفهومهم الوثنيّ لـ "الله" ومفهوم النصارى.

٥- اللهُ في تصوّر الـحُنفاء:

دعنا الآن نلتفت إلى النوع الرّابع والأخير وفقًا لتصنيفنا، أي تصوّر الله الخاصّ بجماعةٍ من الناس معروفة بـ"الحُنفاء"(٢٥)، الموحّدين في الجاهليّة. وكلمةُ "حَنيف" إشكاليةٌ جدًّا. ويظلّ أصلُها وتاريخُها غامضًا، وتبعًا لذلك يكون من الصّعب جدًّا تحديدُ معناها "الوَضْعيّ"

---

(٢٥) يشرح المؤلّف كلمة حنيف.

على نحو حاسم[٢٦]. لكنّ المسألة في ذاتها، أيًّا كانت أهميتها، ذاتُ أهميّة قليلة نسبيًّا لدينا بقدر ما يشغلنا موضوعُنا الرّاهن. فما يهمّنا في هذه المرحلة هو التصوّرُ التوحيديُّ الفذّ– ويمكن أن نقول " القرآنيّ– لله الذي جال في أذهان أناس هذه الفئة. يكفي أن نلاحظ أنّه في القرآن تعني كلمةُ "حَنيف" – التي تُستخدم في أوقات كثيرة، خاصةً في السُّور المدنيّة – الإنسانَ "الموحِّدَ" في تمييز حادّ بالتغاير مع "المشركين" أو "عَبَدة الأصنام"[٢٧]. وتُربط الكلمةُ باسم إبراهيم "الذي كان حنيفًا، ولم يكن يهوديًّا ولا نصرانيًّا، ولم يكن من المشركين"[٢٨]. وفي أحد المقاطع المهمّة[٢٩]، يوضَح أنّ هذا الإيمان التوحيديّ الخالص الذي رمز إليه اسْمُ إبراهيم هو "الدِّين الحقُّ"، "الفطرةُ التي فطَرَ اللهُ الناسَ عليها".

ومن بين كلّ هؤلاء العرب الجاهليّين المشهورين بالحنفاء، يمثِّل أميّةُ بن أبي الصّلت حالةً مهمّة للغاية، لأنّه كان شاعرًا مشهورًا جدًّا من قبيلة ثقيف في الطّائف، وقد وصل إلينا عددٌ كبير من القصائد المنسوبة إليه. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ التقليد الإسلاميّ، الحديث، قد أظهر أيضًا اهتمامًا قويًّا بهذا الإنسان لما له من صلة خاصّة جدًّا بالنبّيّ محمّد، وهكذا فإنّ حياته معروفة جيّدًا، على الأقلّ أكثر من أيّ واحدٍ من الحنفاء الآخرين. وهو، في هذا المعنى، ليس لُغزًا غامضًا كالحنفاء الآخرين؛ بل يقف إلى حدّ معيّن في ضوء نهار التّاريخ.

وفي شأن القصائد التي وصلت إلينا، هناك طبعًا المشكلةُ الكبيرة المتمثّلة في المصداقيّة. والمسألةُ دقيقةٌ على نحو خاصّ في حالته لأنّ كلماته وفِكَره تنطوي على شَبَهٍ كبير بكلمات

---

(٢٦) انظر: *Charles Lyall, "The Words Hanif and Muslem" Journal of the Royal Asiatic Society, 1903, pp 771 ff.*

(٢٧) كما هي الحال مثلًا في آل عمران، الآية ٦٠/ ٦٧؛ وآل عمران، الآية ٩٥؛ والحج، الآية ٣٢، إلخ.

(٢٨) الرّوم، الآية ٣٠.

(٢٩) الروم الآية، ٣٠؛ وآل عمران، الآية ٦٠/ ٦٧.

القرآن وفِكَره. [١١٣] كثيرٌ من القصائد المنسوبة إليه لا بدّ من أن يكون منحولًا[٣٠]. لكنّه حتّى على افتراض أنّ نصفها موضوعٌ، لا سبب يدعو إلى التشكيك في صحّتها على الجملة، إلّا إذا تبنّينا الرأي الباطل الذي يذهب إلى أنّ كلَّ المسلمين الذين أشاروا إلى هذا الشاعر بدءًا من النبيّ محمّد نفسه إلى علماء العصر العبّاسيّ كان لديهم كابوسٌ ويذكرون في هذيانٍ أشياءَ غريبة عنه لم تتّفق مع أيّة حقيقة تاريخيّة.

وبالإضافة إلى ذلك، حتّى الجزءُ الموضوعُ لابدّ من أن ينطوي على قدر قليل من الحقيقة، لأنّه في حالات كهذه لا يستطيع المرءُ أن يلفّق من دون أن يكون أمام عينيه نموذجٌ حقيقي يحاكيه، أي بعضٌ من الحقيقة يبني عليه تلفيقَه. وهكذا فإنّه حتى القصائدُ الموضوعةُ ينبغي أن تعكس بطريقة خاصّة التفكيرَ والفِكَرَ الأصلية لهذا الشاعر.

هذا الرّجلُ المسمّى أميّة بن أبي الصّلت هو حقًّا شخصيّة استثنائية في الأدب الجاهلي كلّه. كان واحدةً من الشخصيات الكبيرة في قبيلة ثقيف، بل هو عند أبي عُبيدة أعظمُ شاعر في هذه القبيلة.

وفي الجاهلية قيل إنه كان يلتمس الدّين التوحيديّ الحقيقيّ، بعيدًا عن الشّرك، لكنه ظلّ منشقًّا معزولًا من دون أن يعتنق اليهوديّة ولا النصرانيّة. وهذا برغم أنّ الجوّ الروّحيّ الذي تقلّب فيه كان نصرانيًّا ويهوديًّا تمامًا تقريبًا، وعلى نحو خاصّ الثاني؛ وكانت العناصرُ النّصرانيّةُ واليهوديّة التي تمثّلها ذاتَ مصدر يمانيّ في المقام الأوّل. ويقال إنّه درس العبريّة والسُّريانيّة بعناية وقرأ أجزاءَ الكتاب المقدّس التي كانت في متناول يده في ذلك الوقت في

(٣٠) انظر:

Friedrich Schlthess, "Umajia b. abi-s-Salt", Orientalische Studien, Theodor Noldeke, Giessen, 1906, vol.I, pp. 71-89.

وقد نشر الباحث نفسُه فيما بعد طبعةً محقّقة للقصائد المنسوبة إلى هذا الشاعر، ١٩١١م، لايبزغ، ومنها استمددتُ مادةً للوصف اللاّحق لفِكَره.

هاتين اللغتين؛ ويؤيِّد هذا جزئيًّا بوجود عدد كبير من المفردات العبريّة والسّريانيّة في أشعاره، التي لفتت انتباه اللغويّين في العصر العبّاسيّ بسبب غرابتها الشديدة، إلى حدّ أنّه كما يقول ابنُ قتيبة الوحيدُ من بين شعراء الجاهلية جميعًا الذي لا يمكن الاحتجاجُ بأشعاره في تفسير القرآن "بسبب هذا العَيْب" أي "بسبب "الكلمات الغريبة" التي استخدمها.

ووفقًا للتقليد كان دائمًا يلبس "المسوحَ" إشارةً إلى انقطاعه التامّ للعبادة – كان سَلَفًا للصّوفيّة المتأخّرين في هذا الشأن – وحرّم الخمرة، وسمّى الدّينَ الذي كان ينشُده "الدّينَ الحنيف" وربطه بإبراهيم وإسماعيل.

كلُّ شيءٍ جيّدٌ حتّى الآن. لكنّه ههنا يبدأ ذلك الجانبُ في شخصيّته الذي حثّ المسلمين على تسميته "عدوَّ الله". إذ يُذكر أنّه كان مؤمنًا إيمانًا راسخًا بأنّ "نبيًّا" سيظهر بين العرب، وأنّه هو نفسُه سيكون ذلك الشخصَ. ويذهب أحدُ الأحاديث النبوية إلى القول بأنّه اعتقد بفكرة أنّه بعد عيسى المسيح سيكون ثمّة ستّةُ تجلّيات لـ "النبوّة" ؛ مرّت قبْلُ خمسُ فُرص ولم تبق إلّا فرصةٌ واحدة وأخيرة، وكان يتوقّع أن الاختيار يقع عليه.

وسواء أصحّ هذا أم لم يصحّ، فإنّ أميّة عندما ظهر محمّد نبيًّا للعرب، غضب غضبًا شديدًا أو أُحبط، أو حدث له الأمران كلاهما، وبدأ حملته على الإسلام. وقد حرّض قريشًا في مكّة بقوّة على محمّد، وقد وصل إلينا بعضُ القصائد التي نظمها باكيًا المشركين الذين سقطوا في معركة أُحُد. وكان منهم اثنان من أبناء خاله، عُتبة وشَيْبة، وحرّض قبيلته على الثأر من محمّد لدَمها. وبعد ذلك مضى إلى اليمن وطنه الرّوحيّ.

لم يغيِّر إلى النهاية هذا الموقفَ العدوانيّ من نبيّ الإسلام، ويُروى أنّه قال وهو على فراش الموت : " هذه المَرْضةُ منيّتي، وأنا أعلم أنّ الحنيفية حقٌّ، ولكنّ الشّكّ يداخلني في محمّد ". (٣١)

(٣١) الأصل العربيّ لما ترجمه إلى الإنكليزية في المتن.

أمّا أشعاره نفسُها فعلينا أن نقول إنّها تكشف رؤيةً غريبةً جدًّا بل مضحكة. وطبيعيّ أنّنا عندما ننظر إليها من وجهة النظر الإسلاميّة لا نرى شيئًا غريبًا أو شاذًّا في رؤيته الشعريّة، لكنّنا عندما ننظر إليها قياسًا إلى خلفيّة الذهنية العاديّة للعربيّ الجاهليّ نفهم سببَ أنّه حتّى في أثناء حياته بدأ يغلّف بغرابة من الأساطير والخرافات. وعالَمُهُ غابةٌ مظلمة من اللغة المجازية اليهوديّة ؛ عالَمٌ فريد لسلسلة أوهامٍ يهوديّة *Jewish fantasmagoria*.

هذا العالم مرتكزٌ على الله *theocentric* أيضًا. فثمّة إلهٌ واحدٌ و واحدٌ فقط في مركز هذا العالم وهو يتحكّم بكلّ ما هو موجود. وحول صورة هذا الإله، الذي يسمّيه " اللهَ " طبعًا، تظهر أمام أعيننا صورٌ رؤيويّة [نسبةً إلى سفر الرّؤيا] لمقامه ومملكته. فهو مليكٌ على عرش(٣٢) [١١٥] السّماء، فَرْدٌ موحَّدٌ(٣٣) محتجبٌ بحجابٍ من نور(٣٤).ولا يستطيع نظرٌ بشريّ أن يخترق حجاب النّور هذا ويصعد إلى الحضرة. وحجابُ النّور محاطٌ بحشد ملائكة السّماء الذين يسمّيهم أحيانًا " خَلْقًا مؤيّدًا "(٣٥)، أي مخلوقات قُوّيت من خلال العون الإلهيّ ؛ وهم "مرتَّبون في صفوف"، بعضهم يحمل العَرْش، وبعضهم يستمع مصغيًا إلى الوحي الإلهيّ(٣٦) ؛ منهم جبريل وميكائيل ويشغل آخرون المنازل العالية.

ثم تُروى القِصَصُ الكِتابية للخَلْق. والحياةُ الحاضرة التي نحياها على الأرض تُسمّى الدّنيا وتُؤكّد سرعةُ زوالها الجوهرية: لا شيء يدوم؛ وكلّ كائن حيّ لا بدّ من أن يفنى

(٣٢) الأصل العربيّ.

(٣٣) الأصل العربيّ.

(٣٤) الأصل العربيّ.

(٣٥) الأصل العربيّ.

(٣٦) الأصل العربيّ.

ويبلى[٣٧] عاجلًا أو آجلًا إلّا الأحد : الباقي المقدّس ذي الجلال[٣٨].

ثمّ يأتي حضٌّ على الدّين التوحيدي الحقيقيّ الذي يسمّيه " الدّينَ الحنيف " ؛ الطريقُ الصّحيحُ الوحيد الذي على الإنسان أن يسلكه في هذه الدّنيا الزائلة هو أن يمتنع عن اتباع هواه[٣٩] ويتّبع الهدى[٤٠]. لكنّه يقول إنّ العقل البشريّ ميالٌ بالطبع إلى "التصدّد عن الحق"[٤١] كالأعمى المميط عن الهدى.[٤٢]

النهاية الأخيرة لهذا كلّه هي يومُ الحساب. وههنا لدينا عددٌ كبير من مفهومات الآخرة المستمدّة من الكتاب المقدّس *the Bible*. وتوصف النارُ والجنة وصفًا دقيقًا. ويؤتى بالمذنبين جميعًا حُفاةً عراةً إلى مكان الحساب ويُلقون في "بحر النار"[٤٣]،مقيّدين بسلاسل [١١٦] طويلة ويصرخون : " ياويلتَنا ياويلتَنا! "، أمّا المتّقون[٤٤] فيُجزون بدار عيشٍ ناعم[٤٥]، في الظلال الباردةِ للأشجار. هذه، في خطوطٍ عريضة وبسيطة، هي صورةُ العالَم الذي يقدّمه أمّيةُ بن أبي الصّلت لخيالنا. ومثلما قلتُ قبلُ، حتّى على افتراض أنّ نصف هذه الصّورة كان تلفيقًا، ليس من الصعب أبدًا أن نفهم منها الرّوحَ الحيّ للنظرة الأصلية إلى العالم ومكوّناتها.

وفيما يتّصل بالتّصوّر الحنيفي لله، يمكن أن نلاحظ أنّه عند هذا الشاعر "إلهُ

(٣٧) الأصل العربيّ.

(٣٨) الأصل العربيّ.

(٣٩) الأصل العربيّ.

(٤٠) الأصل العربيّ.

(٤١) الأصل العربيّ.

(٤٢) الأصل العربيّ.

(٤٣) الأصل العربيّ.

(٤٤) الأصل العربيّ.

(٤٥) الأصل العربيّ.

العالمين"(٤٦)، "الخالقُ"(٤٧) لكلّ شيءٍ والخلقُ جميعًا "عبادُه".

هو اللهُ باري الخَلْقِ والخلقُ كلُّهم   إماءٌ له طوعًا جميعًا وأَعْبُدُ

أيّ هو الرّبُّ لعباده(٤٨). هو مليكُ السّماوات وأرضها(٤٩)، الذي يحكم عبيده باستقلال مطلق. هذا التجلّي الجلاليّ لـ " الله " يُشار إليه من خلال واحدة من الكلمات الغريبة، كما سمّاها ابن قتيبة، التي حيّرت كثيرًا من المفسّرين واللّغويّين في العصر العباسيّ. والكلمةُ المعنيّة هي " السَّليطط" ذات الأصل السّريانيّ التي ترد في البيت الذي كثيرًا ما استُشهد به :

إنّ الأنامَ رَعَايا اللهِ كلُّهُمُ   هو السَّليطَطُ فوق الأرضِ مُسْتَطِرُ(٥٠)

[١١٧] والأهمُّ من ذلك كلّهِ هو الفَرْدُ، الأحَدُ :

ومَنْ لَمْ تنازعْه الخلائقُ مُلْكَهُ   وإنْ لم تفرِّدْه العبادُ فمفرَدُ

هكذا هو تصوّرُه " اللهَ ". وبقَدْر ما تكون هذه المسائلُ مهمّةً، نرى أنّ التصوّر الحنيفيّ لله ليس فيه أيّ شيء مناقض ومتنافر مع التصوّر الإسلاميّ.

ومهما يكن، فأنْ يوجد في الجاهليّة رجلٌ مثل أميّة بن أبي الصّلت يبدو مؤشّرًا قويًّا إلى أنّ فِكَرًا دينيّة شبيهةً بفِكَر الإسلام كانت موجودةً بين العرب المسلمين، وأنّ المفهومات

---

(٤٦) الأصل العربيّ.

(٤٧) الأصل العربيّ.

(٤٨) الأصل العربيّ. وهذه تطابق صلةَ الرّبّ – العَبْد بين الله والإنسان التي سندرسها في الفصل ٨.

(٤٩) الأصل العربيّ.

(٥٠) لأنّ من رووا هذا البيتَ وفسّروا الكلمة " السّليطط " لم يكونوا متأكّدين من هذه الصيغة ناهيك عن معناها، وردت صيغٌ مختلفة : السَّليطَط، السّلْطيط. ويعتمد ابنُ قتيبة في الشعر والشعراء صيغةَ "السّلْطَليط" [المؤلّف]

المميّزة لدينٍ روحيّ لم تكن البتّة مجهولةً وغريبةً على عقولهم، على الأقلّ في المرحلة التي تسبق مباشرةً بزوغ فجر الإسلام. وهذا يجعل من المفهوم السببَ الذي من أجله ربط القرآن الحركة الإسلاميّة الجديدة بتقليد " الحنيفيّة ". وهذا هو الجانب الإيجابيّ للقضية.

لكنْ لها أيضًا جانب سلبيّ. فبينا يُعنى الجانبُ الإيجابيّ بالتشابه بين الحنفاء والقرآن، يرتبط الجانب السّلبي بالاختلاف الجوهريّ بين الاثنين. وفي الإشارة إلى "الاختلاف الكبير" بين القرآن وشِعر أميّة بن أبي الصّلت، يكتب السّير هاملتون جبّ(٥١): " هذا هو النغمُ الخلقيّ الحسّاس الذي يتخلّله(٥٢). وبينما قد تردّدُ الأشعارُ صدى الدّرْس الخلقيّ نفسه، ليس هنالك شيءٌ من الإلحاح والانفعال الموجود في العَرْض القرآنيّ. وأيًّا كانت درجةُ الحيويّة والحساسيّة في أوصاف أميّة (للجنّة والنّار، مثلًا) لا تبدو ذات تأثير ملحوظ البتّة في مواطنيه من أهل الطّائف، ناهيك عن أهل مكّة. موادّ مشابهة يُفترض أنها كانت متداولةً بين الدّوائر التوحيدية الأخَر وفي أجزاء أُخَر من جزيرة العرب، وطبيعيّ أنّها أخذت مكانها داخل المحتوى الكلّي للقرآن. ولكنّ ما أعطاها تأثيرها في تقديمها القرآنيّ تمثّل في أنّها رُبطت بالنواة الخلقية الأساسيّة للتعليم القرآنيّ ".

ولا بدّ من الإشارة أيضًا إلى أنّ ما يسمّى " الحنيفيّة " لم يكن حركة جماعة روحيّة قويّة التنظيم. وقف كلّ من هؤلاء الناس وحيدًا ومعزولًا في المجتمع الوثنيّ. كان هدفُهم مقتصرًا تمامًا على الخلاص الشخصيّ، لا خلاص الآخرين، قلّة من البشر [١١٨] على الجملة. كانوا، باختصار، مجرّد شخصيات استثنائية منعزلة. وبهذا المعنى، كانت نظرةُ أميّة الدّينيّة إلى العالم التي أشرنا إليها توًّا إشارةً سريعةً أقلّ تأثيرًا في تحديد الجوّ العامّ لجزيرة العرب الوثنيّة من

---

(٥١) انظر :

Sir Hamilton A. R. Gibb , " Pre – Islamic Monotheism in Arabia " , The Harvard Theological Review , vol. LV , Number 4 , 1962 , p280.

(٥٢) يريد القرآن.

التأثير الغامض والأكثر عمومًا الذي تركه مباشرةً النصارى واليهود. وفي أيّة حال لم تمثّل نظرتُه إلى العالم السّمةَ الغالبة في الرّوحانيّة الجاهلية. على العكس من ذلك، هنالك أدلّة لإظهار أنّها عُدّت لدى الجماعات الوثنيّة شيئًا خياليًّا وغريبًا. وفي مستطاعنا أن نرى هذا من الطّريقة التي استجاب فيها المكّيون على العموم للتوحيد وللشؤون الأخروية في الإسلام كما عرضها القرآن.

ومهما يكن، فإنّه يبدو مؤكّدًا أيضًا أنّ نشاط إنسانٍ مثل أميّة أسهم على نحو ملحوظ في جَعْلِ الفِكَر الرّؤيوية [نسبة إلى سفر الرّؤيا] والمتصلة بعالم الآخرة معروفةً نسبيًّا لدى العرب الوثنيين الذين، برغم أنهم يجدونها منفّرة وتافهة، لا بدّ أن يكونوا عرفوا أنّه كان حولهم قلّةٌ من الأشخاص غير العاديّين الذين يفكّرون بمثل هذه الفِكَر الغريبة. ولنضع في أذهاننا النقاطَ الرّئيسة التي درسناها توًّا، ولنرجع إلى المسألة التي أثيرت في الجزء الأوّل من هذا الفصل في شأن الطريقة التي قدّم فيها القرآنُ المفهومَ الإسلاميّ لـ " الله " إلى الجمهور الوثنيّ. أحسب أننا الآن في وضعٍ أحسن نسبيًّا لكي نفهم لماذا نجد القرآن كلّما ذكر اسم الله لم يظهر أية أمارةٍ للتردّد أو الخشية، أيّة أمارةٍ لعَرْض شيء غريبٍ ومجهولٍ تمامًا لدى المستمعين. على العكس يحضّ العربَ الوثنيّين على أن يكونوا أكثر تماسكًا وإصرارًا في إيمانهم بـ " الله "، ويلومهم على كونهم من الوجهة المنطقية متقلّبين متردّدين جدًّا. وبالإضافة إلى الأمثلة المقدّمة قبْلُ، يمكن أن نستشهد مثلًا بقوله [تعالى]:

" قلْ لِـمَنِ الأرضُ ومَنْ فيها إنْ كنتم تعلمون. سيقولون لله قل أفلا تذكّرون "[٥٣].

هذا التعبيرُ " أفلا تذكّرون ؟ "، على غرار تعبير مشابه كثيرًا ما يذكر "أفلا تعقلون؟"، يتضمّن في سياقات من هذا القبيل لومًا وتقريعًا للمشركين لعجزهم عن أن يستخلصوا، أو

(٥٣) المؤمنون، الآيتان ٨٤ – ٨٥.

ربّما لعدم استعدادهم [١١٩] لكي يستخلصوا، النتيجةَ النهائية والأكثر أهمّية في شأن " الله " برغم أنّه كان لديهم من قبْلُ مِثْلُ هذا الفهم الصّحيح لحقيقته.

على أنّ المقطع الآتي أكثر وضوحًا في هذا الشأن :(٥٤)

" قلْ مَنْ بيَده ملكوتُ كلِّ شيءٍ وهو يجيرُ ولا يُجار عليه إن كنتم تعلمون. سيقولون لله قلْ فأنّى تُسحرون ".

علينا أن نلاحظ هذا التعبيرَ القويّ الأخير : " فأنّى تُسْحَرون ". فهو يعبّر عن الدهشة عند رؤية الناس الذين يعرفون ويعترفون بأنّ الله بيده ملكوت كلّ عالَم الوجود، ويحجمون برغم ذلك عن عبادته كما ينبغي أن يكون. ولا يمكن فهمُ موقفهم إلّا إذا افترضتَ أنهم جميعًا مسحورون.

مثل هذه المناقشة ستفقد أهميتها تمامًا إذا لم نفترض أنّ القرآن يفترض منذ البداية أن يكون لدى هؤلاء الذين سينقُل إليهم محمّدٌ الرّسالة الإلهيّة على الأقلّ تصوّرٌ مبهمٌ لـ " الله "، تصوّرٌ، برغم كونه خاطئًا تمامًا في نواح أساسية كثيرة من وجهة نظر الإسلام، يتضمّن كذلك عددًا من العناصر الجيّدة والصحيحة المقبولة تمامًا.

وإنّه لجدير بالملاحظة أنّ القرآن، بصرف النظر عن مقاومة التصوّر الجاهليّ، يسعى إلى جَعْل هذه العناصر أكثر دقّةً وتأثيرًا بقوّة المنطق.

---

(٥٤) المؤمنون، الآيتان ٨٨- ٨٩.

الفصلُ الخامسُ

العلاقةُ الوجودية بين الله والإنسان

١ـــ مفهومُ الخَلْق :

[١٢٠] في أيّة نظرة إلى العالم دينيّة أو فلسفية، يشكّل وجودُ الإنسان عمومًا المسألة الرّئيسة. ويتمثّل السّؤال الأزليّ والمتكرّر دائمًا في : من أين يأتي الإنسان ؟ ما مصدرُ وجوده هنا في الدّنيا ؟ هذه واحدةٌ من تلك المسائل الأساسية التي أرّقت دائمًا العقلَ البشريّ. وفي التصوّر القرآنيّ، يكون الجوابُ الصحيح - وهو وحده الجواب الصحيح - عن هذا السّؤال غير صعب المنال: إنّ مصدر الوجود هو " الله " نفسُه؛ يهب اللهُ الوجودَ للإنسان فضلًا وإنعامًا منه. ويمكن القول بتعبير آخر إنّ بين الله والإنسان علاقةً أساسيّة هي علاقةُ الخالق والمخلوق في هذا الجزء من الفعل الإلهي القرآنيّ، ويؤدّي اللهُ [سبحانه] دورَ مانح الكينونة والوجود للإنسان. هو الخالقُ للإنسان وما الإنسانُ سوى مخلوقه وعلى الحقيقة، اللهُ هو الخالقُ للعالمَ كلّه، بدءًا من الملائكة فوق (الزّخرف، ١٨/ ١٩)، والجنّ (الرّحمن، ١٥) والسّماوات والأرض (إبراهيم، ١٩، إلخ.)، والشمس والقمر، والنهار واللّيل (فصّلت، ٣٧، إلخ)، إلى الجبال والأنهار (الرّعد، ٣، إلخ.)، والشّجر والفواكه والحبّ والعشب (الرحمن، ١٠ -١١ / ١١ - ١٢، إلخ.)، وكلّ أنواع الحيوان، "منهم مَنْ يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع" (النّور، ٤٥). ولن يكون ثمّة نهاية إذا ما واصلنا تعداد ما خلقه. إنّه باختصار **"خالق كلّ شيء"**(١). والإنسانُ واحدٌ فقط من

(١) "ذلكم اللهُ ربّكم لا إلهَ إلّا هو خالقُ كلّ شيء" (الأنعام، الآية ١٠٢).

هذه المخلوقات، واحدٌ هو الأكثرُ أهميّة. ويمكن القولُ على وجهة التحقيق إنّ القرآن يمكن أن يُعدّ في معنًى من المعاني ترنيمةً عظيمةً في تمجيد الخلق الإلهيّ. على أيّة حالٍ القرآنُ في كلّيّته محمّلٌ واقعيًّا بفكرة الخلق وشعورٍ بالإعجاب العميق به.

رأينا في الفصل السّابق أنّ مفهومَ الخَلْق الإلهيّ نفسه لم يكن البتّة مجهولًا لدى عرب الجاهليّة، وكذلك أنّ هذا المفهوم يبدو قد ارتبط عادة باسم " الله ". وهذا الرّبط بين "الخَلْق" و " الله ،" في أيّة حال، لم يكن دائمًا ولزامًا راسخًا ومحدّدًا. ذلك أنّ القرآن يذكر لنا أنه كان هنالك بعض عُبّاد الأوثان الذين نسبوا قوّة الخلق هذه إلى الأوثان :

" أمْ جعلوا للهِ شركاءَ خلقوا كخلْقه فتشابه الخلقُ عليهم.

قلِ اللهُ خالِقُ كلّ شيءٍ وهو الواحدُ القهّار [٢].

لكنّ هذه كانت فيما يُفترض مجرّدَ حالة استثنائية. وفي الحالات العاديّة عُزي الفعلُ الخلْقيّ في النواحي جميعًا إلى الإلهِ الأسمى، الله. وكثيرًا ما نُدهَش عندما نجد، في الأدب الجاهليّ، مفهومَ الخَلْق الإلهيّ الذي يكون قريبًا للغاية من المفهوم القرآنيّ له – إلّا، طبعًا، إذا فسّرنا من دون تردّد كلَّ هذه الحالات بأنّها تلفيقات واختراعات. ففي البيت الآتي مثلًا يُربط مفهومُ الخَلْق بمفهوم "الرَّبّ". والشّاعرُ هو عنترةُ [٣] :

فيا طيْرَ الأراكِ، بحقِّ رَبٍّ   براكَ عساكَ تعلمُ أينَ حلّوا

ومن المهمّ أنّ تعبيرَ "رَبٌّ بَرى طائرًا" مستخدَمٌ هنا في صيغة قَسَم [٤]. وتظلّ أكثر التصاقًا بالقرآن الفكرةُ التي عبّر عنها الشاعرُ نفسُه في البيت الآتي [٥]:

---

(٢) الرّعد، الآية ١٦.

(٣) الدّيوان، ص١٢٨، البيت٢.

(٤) انظر قبْلُ: الفصل ٤، القسم ٢. والفعل "برى" المخفّف من "بَرَأ" مرادفٌ لـ"خلَق".

(٥) الدّيوان، ص٦٠، البيت٨. و"مُبدي" المخفّف من "مُبدئ" مأخوذ من الفعل "بدأ" بمعنى أوجد شيئًا لأوّل =

حَرِصَتْ على طولِ البَقاء وإنّما مُبْدي النّفوسِ أبادَها ليُعيدها

هكذا يقول عنترةُ متحدّثًا عن فتاة توفّيت توًّا : " كانت حريصةً على حياة مديدة. ومهما يكن، فإنّ الواحد الذي خلقَ الكائناتِ الحيّةَ جميعًا قد انتزع حياتها ليجعلها تعودُ (إلى حالتها الأصلية) ". بل، أكثر من ذلك، يبدو أنّه كان ثمّة تصوّرُ أنّ الله قد رفع [١٢٢] السّماءَ وأنشأ فيها القمر. وفي المثال الآتي، يشير الشاعرُ الجاهليُّ البطلُ المعروفُ البعيثُ بن صُرَيم اليشكريّ إلى هذه الفكرة، أيضًا في صيغة قسَمٍ مهيبة. إذ يُقسِم "بمَنْ سَمَكَ السّماء والقمر" بأنّه سيثأر من عدوّه: [(٦)]

إنّي ومَنْ سَمَكَ السّماءَ مكانها والبَدْرَ ليلةَ نِصْفِها وهِلالِها

ولأنّ الشهادةَ التي يقدّمها القرآنُ نفسُه والشهادةَ التي يعطيها الأدبُ الجاهليّ تتفقان فيما بينهما على وجود مفهوم الخَلْق لدى عرب الجاهليّة، يمكن أن نكون متأكّدين تمامًا من هذا الأمر. والمسألةُ التي لابدّ من حلّها هي على الأصحّ : إلى أيِّ مدى كان مفهومُ الخلق الإلهيّ هذا مؤثّرًا في تحديد طبيعة النظرة إلى العالم لدى عرب الجاهلية ؟ وعندما يأتي إلى هذه النقطة، علينا أن نسلّم بأنّ هذا المفهوم كان على الجملة مفهومًا ضعيفًا جدًّا له تأثير ضئيل في الحياة العمليّة لعرب الجاهليّة ؛ إذ لا يبدو قد أثّر بأيّة طريقة جوهريّة في تصوّر حياة البشر ووجودهم. ويمكن القولُ بتعبير آخر، إنّ الإنسان الجاهليّ يمكن أن يكون حقًّا عاش على نحو مريح تمامًا من دون أن يبدي أيّ اهتمام بأصل وجوده. وأهمّيةُ هذه النقطة ستُدرَك إذا ما تذكّرنا، من خلال التغاير، حقيقةَ أنّ القرآن يحثّ المسلمين على أن يكونوا دائمًا مدركين وواعين مسألةَ خَلْقهم الأساسيّ. والمسلمُ الذي فقد هذا الإحساس بالخَلْق لن يكون بسبب ذلك مُسْلِمًا بالمعنى الحقيقيّ للكلمة ؛ لأنّه إذ ذاك سيكون قد قارف الذّنب الخطير المتمثّل في

ـــــــــــــــــ

= مرّة، وهو مرادفٌ آخر لـ "خلَق".

(٦) - الحماسة، ١٧٥، ٣.

"الاعتداء والتجاوز *Presumptuousness*" – وهو مفهومٌ مهمّ يدلّ عليه القرآنُ بكلماتٍ مِثْل "الطّغيان" و "الاستغناء"، ويعني الأوّلُ تقريبًا "أن يتجاوزَ الحدودَ (البشرية) من خلال الغطرسة" ويعني الثاني "أن يشعر الإنسانُ في داخله أنّه حُرٌّ تمامًا (غير مدينٍ بشيءٍ لأيّ أحدٍ، حتّى لله)". وهكذا فإنّ وَعْي الخَلْق مرتبطٌ مباشرةً بمسألة علاقة الرّبّ – العَبْد، بين الله والإنسان، التي نناقشها في فصل آتٍ.

وهكذا فإنّ مجرّدَ مجيء كلماتٍ من قبيل "الخَلْق" و "الخالق" و "الباري" إلخ في الأدب الجاهليّ لا ينبغي أن يُدخلنا في متاهة تصوّر أنّ مفهوم الخَلْق الإلهيّ كان يلعب دورًا حاسمًا في نظرة الجاهليّين إلى العالم. فإنّ هذه الكلماتِ وكلماتٍ أُخَر كثيرة تعني " الخَلْق"، ممّا اجتمع حول اسْمِ الله، أنشأت فقط حقلًا دلاليًّا محدّدًا على نحو مبهمٍ [١٢٣] ومرسومةً حدوده على نحو غير مُحكم، حقلًا هو نفسُه ينتمي إلى حقل أكبر مؤلَّف من كلماتٍ فيها إشارةٌ إلى نظام الوجود، المتجاوز للمادّة. لكنه علينا أن نتذكّر أنّ هذا الحقل الدّلاليّ للكائنات المتجاوزة للمادّة لم يشغل في جملة النظام المفهوميّ الجاهليّ إلّا مكانًا ضيّقًا وهامشيًّا. وخلافًا للمنظومة القرآنيّة التي يتحكّم فيها "اللهُ" الخالِقُ بكلّية النظرة إلى العالَم، لم تُعطِ الجاهليّةُ كبيرَ أهميّة لهذا الحقل الدّلاليّ، الذي لم يلعب تبعًا لذلك أيّ دور حاسم في النظرة الجاهليّة إلى العالم. وهذا مساوٍ للقول إنّ فكرة كون الله "المصدرَ" الحقَّ للوجود الإنسانيّ، إن كانت موجودة، لم تعنِ إلّا القليلَ لدى عرب الجاهليّة. وهذا هو السّببُ الذي يجعل القرآنَ يجهد في أن يوضح لهم الأهميّة الحقيقية لهذه الفكرة وأن يوقظهم للتنبّه إلى المضمون الخطير لها.

٢- قدَرُ الإنسان:

يبدو ثمّة سببٌ آخر مهمّ لمجيء مفهوم الخلق الإلهيّ ضعيفًا واهيًا في أيّام الجاهلية برغم أنّ المفهومَ نفسَه وُجِد، كما رأينا، بين عرب الجاهليّة. فقد كان مفهومًا ضعيفًا لأنّ

العرب في الجاهليّة لم يكونوا منشغلين كثيرًا بمسألة أصل وجودهم. وبدلًا من أن يُثار اهتمامُهم بـ "بَدْء" الحياة، كان هذا الاهتمامُ موجَّهًا قبْل كلّ شيء إلى "نهاية" الحياة، أي إلى الموت. والحقيقةُ أنّ كلّ قارئ للأدب الجاهليّ سيدرك عاجلًا أو آجلًا أنّ الموتَ كان الموضوعَ الوحيدَ الذي كان قابلًا لأن يُظهِر في عقل الجاهليّ شيئًا شبيهًا بالتأمّل الفلسفيّ. فعربُ الجاهليّة الذين كانوا، كما رأينا قبْلُ، بطبعهم أناسًا أقلّ ميلًا إلى التفكير الفلسفيّ، يمكن أن يغدوا فلاسفةً عندما يُقدَّر لهم أن يكونوا واعين جدًّا حَتْميّةَ الموت. ولهذا السّبب فإنّ الموضوع المحبَّب لدى شعراء الجاهلية : مسألةُ الخلود، الذي كانوا مدركين عجزَهم المطلق عن الظّفر به إدراكًا مؤلمًا جدًّا، والذي دفعهم إلى فلسفتهم المتميّزة في الحياة، العَدَميّة المتشائمة *the pessimistic nihilism*.(٧)

ومهما يكن، فإنّه متى كان الإنسانُ الجاهليّ غيرَ مستغرق بالشؤون الدّنيوية [١٢٤]، كالشجاعة والإغارة والسَّلْب، متى وجد وقتًا يعود فيه إلى نفسه ويتأمّل في حياته، بدا أنّ المسألة الأولى التي تعنّ له هي مسألةُ الموت و "القوى" أو "الأسباب" التي ستأتي به إليه. هذه كانت مسألةَ قدَر الإنسان لدى عرب الجاهليّة. ولابدّ من ملاحظة أنّه في هذا التصوّر لا تُدخَل فكرةُ الآخرة، في حين أنّه في الحالات العادية يهتمّ "قدَرُ الإنسان" في المقام الأوّل بمسألة الحياة بعد الموت. وفي حال عرب الجاهليّة، حتّى في شأن هذه المسألة يُركّز الانتباهُ فقط تقريبًا على مدّة الحياة على الأرض في العالم الرّاهن، مع تشديد كبير على نهاية هذا الخطّ ؛ ما سيأتي بعد تلك النقطة النهائية، أيًا كان، لا أهمّيةَ له لدى العقل الجاهليّ. وبالإضافة إلى ذلك فإنّه، كما رأينا، لدى معظم عرب الجاهليّة لا يمكن أن يكون ثمة شيءٌ بعد نهاية الحياة الرّاهنة. فالجسمُ، بمجرّد أن يُدفن في الأرض، يبلى ويغدو ترابًا أمّا الرّوح فيطير بعيدًا كالرّيح العابرة:

---

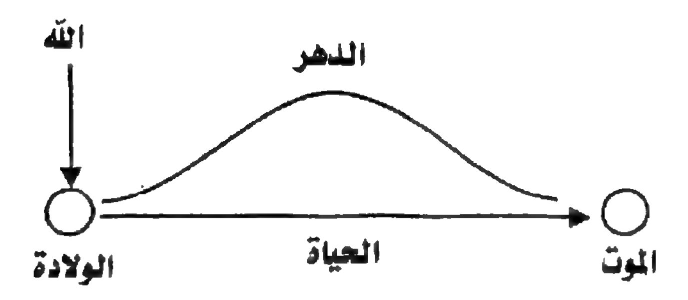
(٧) ابتغاء بيانٍ أكثر تفصيلًا لهذه الفلسفة الجاهلية في الحياة، انظر :

The Structure of the Ethical Terms in the Koran, chap.V.

هل نحنُ إلّا كأجسادِ نمرّ (٨) بـها   تـحتَ التّرابِ وأرواحٍ كأرواحِ

ومن بين مراحل حياة الإنسان جميعًا، كانت المرحلةُ الأخيرةُ، الموت، كما قلتُ توًّا، المرحلةَ الأكثر أهمّيةً في التصوّر الجاهليّ للوجود الإنسانيّ. أمّا المرحلةُ الأولى، أصلُ وجود الإنسان وبدايةُ وجوده، فلم تكن مما يُعنى به كثيرًا. أمّا عندما "كانت" فقد رُبطت عادةً بمفهوم الخلق. وقد أشرنا في الفصل الأخير إلى أنّ مفهوم الله- الخالق كان معروفًا لدى عرب الجاهلية. وفي المنظومة الجاهلية كذلك، عُدَّ الإنسانُ مدينًا في وجوده إلى الفعل الخلّاق لـ "الله". ولكنّه ههنا نقطةٌ من المهمّ جدًّا ملاحظتها. وهي أنّ الإنسان متى خلَقَه اللهُ قطع علاقاته، إذا جاز التعبير، بخالقه، ووُضِع وجودُه على الأرض بدءًا من ذلك الوقت في يدي سيِّدٍ آخَر أكثر قوّةً. والسيطرةُ المستبدّة لهذا السيّد تستمرّ حتّى لحظة وفاته، التي هي مجرّدُ ذروة التسلّط والقهر الذي كان يئنّ تحت وطأته عبر مراحل حياته جميعًا. واسْمُ هذا السّيد الطّاغية "الدّهر". وفي الفصل ٣ كنّا استشهدنا في سياق مسألةٍ مختلفة بآية من القرآن، تُوضع فيها هذه الكلمةُ [١٢٥] بهذا المعنى تمامًا على ألسنة الكافرين. (٩)

"وقالوا ما هي إلّا حياتُنا الدّنيا نموتُ ونحيا وما يهلكُنا إلّا الدّهرُ"



(٨) قارئين إيّاها "نَمُرُّ" بدلًا من "نمرّ". والشاعرُ هو عبيدُ بن الأبرص (الدّيوان، بيروت، ١٩٥٨م، ٩، ٢١). ولابدّ من ملاحظة أنّ "أرواح" الأولى جمع "رُوح" والثانية جمع "ريح"، ويتراءى لي أنّ *Charles Lyall* قد أضاع تمامًا معنى هذا البيت في ترجمته لديوان هذا الشاعر.

(٩) الجاثية، الآية ٢٤.

وللدّهر أسماءٌ أُخَر مختلفة: الزّمان، العصر، الأيّام، العَوْض، لكنّ الفكرة الأساسية هي نفسها تمامًا. وههنا أقتصر على أمثلةٍ قليلة:

ولـولا نَـبـلٌ عَـوْضٍ في حُـظُـبّـايَ وأوصـالي[١٠] (عَوْض)

فغيّرْنَ آياتِ الدّيـار مع الـبِـلى وليس على ريبِ الزّمان كفيلُ[١١] (الزّمان)

هَلْ عيشةٌ طابتْ لنـا إلّا وقـدْ أبلى الزّمانُ قديمَها وجديدَها[١٢] (الزّمان)

فإنْ تَشِبِ القرونُ فذاك عَصْـرٌ وعـاقبـةُ الأصاغرِ أن يشيبوا[١٣] (عصر)

أمّا "الدّهرُ" نفسُه فمن السّهل تمامًا علينا أن نستخلص الصّورةَ الأساسية التي تشكلّ أساسًا لهذا المفهوم من أيّ بيت تردُ فيه هذه الكلمةُ. والبيتُ الآتي لتأبّط شرًّا، مثلًا، يقدّم لنا صورة مستبدّ عديم الرّحمة وحشيّ يعجز عن قتاله حتّى أشجعُ الأبطال:

بَـزَّني الـدّهرُ وكـان غشـومـًا بـأبيٍّ جـارُهُ ما يُـذَلّ[١٤]

وكثيرًا ما يوصَف الدّهرُ بأنّه حيوانٌ برّي ضارٍ يعضّك بأنياب حادّة:

------------------ فإنّ الـدّهْرَ أعصَلُ ذو شَغْب[١٥]

إذا الـدّهرُ عـضّـتْـك أنـيـابُـه لدى الشـرّ فـأَزِمْ به ما أزِمْ[١٦]

وهكذا فإنّ النظرة الجاهلية إلى حياة الإنسان تمتلك في صميمها شيئًا معتمًا وغامضًا

---

(١٠) قاله الشاعرُ الجاهلي الفِنْد الزِّمّاني (الحماسة ٣، ١٧٦) باكيًا البِلى الذي يسببه تقادمُ الزمان. و الحظُبّى: الظَّهر.

(١١) طرفة، الدّيوان نشرة *M. Seligsohn*، باريس، ١٩٠١م، ٤،٤.

(١٢) عنترة، الدّيوان، ص ٦١، البيت ٥.

(١٣) عبدالله سَلِمة، المفضّليات، ٤٣، البيت ١١.

(١٤) الحماسة، ٢٧٣، ٦.

(١٥) إياس بن الأرتّ، الحماسة، ٤٨٥، ٣.

(١٦) جُرَيْبة بن الأشيم، شاعر مخضرم، الحماسة، ٢٦٠، ٤.

يمدّ سلطانه الاستبداديّ فوق سَيْر حياة كلّ إنسانٍ فرْدٍ من المهد إلى اللّحد. وهذا الشيءُ الذي يطابق تقريبًا ما نسمّيه عادةً "القدَر" لا يُنظر إليه تقريبًا إلّا على أنّه قوّةٌ هادمةٌ نصفُ شخصيّة ليس فقط تأتي بالأشياء كلّها إلى البِلى بل تسبّب أيضًا من دون توقّف كلَّ أنواع المعاناة والبؤس والشرّ لوجود الإنسان على امتداد الحياة. هذا الجانبُ الثاني لتجلّي فعاليّتها الهادمة له عددٌ من الأسماء المستقلّة، مثل : صُروف ("صروف الدّهر")، أو حَدَثان (حَدَثان الدّهر)، أو حوادث، أو ريب ("رَيْب الدّهر"، أو "رَيْب الزمان")، إلخ.، وكلّها يعني تقريبًا "التقلّبات التي لا يمكن التنبؤ بها (للقدَر) " ؛ وتسمّى أحيانًا مجازيًّا "بَناتِ الدّهر" :

أَبَعْدَ الحارِثِ المَلِكِ بنِ عَمْروٍ ... ويَعْدَ الخيرِ حُجْر ذي القِبابِ

أَرَجّي في صروفِ الدّهرِ لينًا ... ولَمْ تغفلْ عن الصُّمِّ الهضابِ (١٧)

[وكذلك]:

رَمتْني بناتُ الدّهْرِ من حيث لا أرى ... فكيف لِمَنْ يُرمى وليس برامِ (١٨)

ولا أحدَ، لا أحدَ حتّى أشجع الأبطال، وأحكم الحكماء، يمكن أن ينجو من طغيان الدّهر الأعمى المتقلّب. وفي جَذْر تشاؤم الجاهليّة العميق العصيّ على العلاج يقع مِثْلُ هذا التصوّر القاتم لقَدَر الإنسان.

[١٢٧] وتتجلّى قوّةُ الدّهر الهادمةُ على نحو واضح في نهاية وجود الإنسان. ومن المثير أنّ الدّهر عندئذ يغيّر اسمَه ويتّخذ أسماءَ جديدة مختلفة، أكثرُها شيوعًا : المَنِيّةُ (جمعها : المنايا)، والمَنُون، والحِمام، والحُمّى (١٩). وفي البيت الآتي من ديوان هُذَيل، تُستخدم اثنتان من الكلمات

---

(١٧) امرؤ القيس، الدّيوان، القاهرة، ١٩٥٨م، ٢، البيتان ١٠ – ١١.

(١٨) عمرو بن قميئة، الدّيوان، نشرة *Lyall*، كمبردج، ١٩١٩م، ٣، البيت ١١.

(١٩) في شأن هذه الكلمات وكلمات أُخَر ذات صلة به في الأدب الجاهليّ، انظر دراسةً لغوية تاريخية مهمّة قام بها *Werner Caskel* : في *Das Schieksal in der altarabischen Poesie, Leipzig, 1926.*

المذكورة هنا جنبًا إلى جنب، مُظهرتين أنّهما كانتا مترادفتين عمليًا:

لَعَمْرُكَ والـمنـايــا غالباتٌ وما تُغني التّميماتُ الحِمَاما [٢٠]

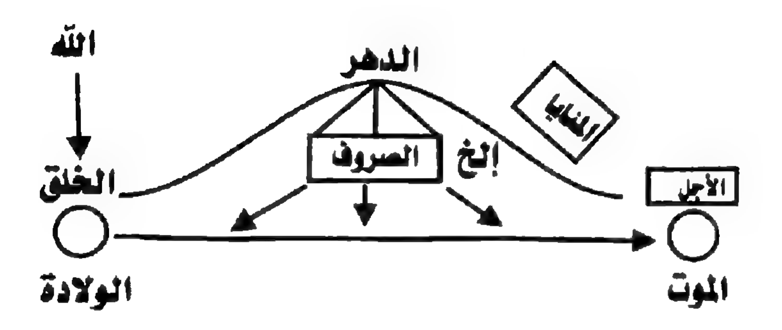
هذه الكلماتُ كلّها تعني "الموتَ" لكنّها لا تعني "الموتَ" هكذا ببساطة، بل "الموت" بوصفه التجلّي الأخير والهدّام لقوّة الدّهر. وهكذا فإنّه برغم أننا في سياقات من هذا النّوع نجد كلمةَ "مَوْت" مستخدَمةً غالبًا على نحو يمكن فيه أن تحلّ محلّها من دون صعوبة إحدى هذه الكلمات، هناك من الوجهة الدّلاليّة اختلافٌ كبير بين الحالتين. يعني الموتُ "الوفاةَ *death*" من حيث هي ظاهرة طبيعيّة – حيويّة، يمكن أن نقول – أمّا مجموعةُ الكلمات التي نتعامل معها هنا فتنتمي إلى الحقل الدّلاليّ لقَدَر الإنسان ممثّلًا بالكلمة الصّميميّة: دهر. بتعبير آخر، تشير هذه الكلمات إلى الطّور الأخير من سيطرة الدّهر على حياة الإنسان؛ تمثّل الأشكالَ الخاصّة التي يتّخذها الدّهرُ عندما يدنو من الهدف النهائيّ. وطبيعيّ تمامًا عندئذ أنّ هذا الهدف نفسَه ينبغي أيضًا أن يسمّى غالبًا بالكلمات نفسها [٢١].

وفي شأن هذا المفهوم للنقطة النهائيّة، أو الهدف، لِحُكْم الدّهر، هناك شيء آخر مهمّ لابدّ من ملاحظته. وكما لاحظنا، هذه النقطة النهائية تتطابق، من وجهة النظر الحيويّة، مع "الموت"، مثلما يتطابق "الخَلْقُ" مع "الولادة". لكنّ هذا ليس هو النهايةَ للقصّة كلّها. النقطةُ النهائيّة لحُكْم الدّهر يمكن رؤيتُها من زاوية مختلفة نسبيًا، زاوية الحتميّة أو الجَبْر *determinism*. وكانت على الحقيقة نظرةً شائعةً جدًّا بين عرب الجاهليّة. والتّصوّرُ هو أنّ [١٢٨] النقطةَ النهائية لأمَد حياة الإنسان في كلّ حالة فرديّة، ثابتةٌ على نحو محدّدٍ ولا يمكن تفاديها ومقدَّرةٌ سلفًا. بتعبير آخر، كلُّ إنسان له يومٌ محدَّد عليه أن يلقى فيه موتَه. و"الموتُ" من وجهة النظر هذه يسمّى "أجلًا" (وجمعه آجال).

---

(٢٠) ديوان الهذليين، ٢، ص ٦٢، البيت ٣، صخر الغيّ.

(٢١) يحدث طبعًا في أحيان كثيرة أيضًا أنْ تُستخدم الكلماتُ بمعنى أكثر حرّية. ثمّ تكون مرادفة للدّهر.



وعندما يجيء ذلك اليومُ، يمكن أيَّ شيءٍ، مهما كان صغيرًا وضعيفًا، أن يقتل أيَّ إنسان، مهما كان قويًّا وقادرًا. تقولُ السُّلَكَةُ، أمُّ الشاعر الجاهليّ الصُّعلوك الشهير، متفجّعةً بسبب وفاة ابنها ومعزّيةً نفسها في الوقت نفسه[٢٢]:

كـــلُّ شـــيءٍ قـــاتِـلٌ حيــن تـلــقــى أجــلَـكْ

إنّه، كما يقول النابغة في واحدةٍ من قصائده في الدّهر[٢٣]، شيءٌ "مكتوبٌ". ولا أحد يستطيع أن يؤخّره يومًا واحدًا:

فإنْ فازَ سهم للمنيّةِ لـم أكـنْ جَزُوعًا، وهَل عن ذاكَ منْ متأخّر[٢٤]

ومهما فعلتَ، فلن تستطيع زيادة ساعةٍ واحدة على وقتك المحدَّد كما يؤكّد عنترةُ[٢٥] في واحدةٍ من قصائده:

ولا تفرَّ إذا ما خُضتَ معركةً فما يزيدُ فِرارُ الـمرءِ في الأجلِ

هكذا يكون لكلّ إنسان أجلُه، وكلُّ يومٍ هو خطوةٌ نحو ذلك الوقت المقسوم. أمام

---

(٢٢) الحماسة، ٣١٠، ٤. والقصيدةُ منسوبةٌ إلى السُّلَكة عند التبريزيّ، بينما ينسبها المرزوقيّ إلى "امرأة اسمُها مجهول".

(٢٣) النابغة، الدّيوان، ٥، ٤. وفي شأن المفهوم المهمّ لـ "الكتابة"، انظر المقطع الأخير من هذا الفصل.

(٢٤) عروة بن الورد، في "أغنية الصعلوك" الشهيرة، الديوان، بيروت، ١٩٥٣م، ص٤٢ البيت ٢.

(٢٥) عنترة، الدّيوان، ص ١٣٢، البيت ٥.

العين الفلسفيّة للشاعر الجاهليّ يعرضُ نفسَه مشهدٌ شاملٌ عظيم ومأساويّ لكلّ البشر يتقدّمون بثبات نحو الغاية النهائية:

ياحارِ، ما طلعتْ شمسٌ ولا غَرَبتْ إلّا تَقرّبَ آحالٌ لـميعـادِ (٢٦)

[١٢٩] وهذه على الحقيقة نظرةٌ كئيبةٌ جدًّا إلى الحياة، فالحياةُ كلُّها تُتصوَّرُ سلسلةً من الأحداث الكارثية، التي لا يحكمها القانونُ الطبيعيّ للنّماء والبِلى، بل الإرادة الغامضة لكائنٍ مظلمٍ أعمى شِبْه شخصيّ، لا نجاة من قبضته القويّة. وإنّه فقط بالمغايرة مع خلفيّة هذا الجوّ المأساويّ، نستطيع أن نفهم الأهميّة التاريخيّة الحقيقية لنظرة القرآن إلى العالم.

والحقيقةُ أنّ القرآن يقدّم صورةً مختلفةً تمامًا للشرط الإنسانيّ. فعلى نحو مفاجئ، السّماء تصحو، والظّلامُ يتبدّد، وفي محلّ المعنى المأساويّ للحياة يظهر مشهدٌ لألاءٌ جديد للحياة السّرمدية. والاختلافُ بين النظرتين إلى العالم في هذه المسألة شبيهٌ تمامًا بالاختلاف بين اللّيل والنهار.

في المنظومة الإسلاميّة الجديدة كذلك، يعيِّن اللهُ الخالِقُ نقطة البداية للوجود الإنسانيّ. لكنّه ههنا في ذلك الوقت، في البداية الأولى، نبدأ نلاحظ تغيّرًا أساسيًا. ففي المنظومة الجاهليّة القديمة، يكون العملُ الخَلْقيُّ لـ "الله" هو في الوقت نفسه البدايةَ والنهايةَ لتدخّله في شؤون الإنسان. اللهُ [سبحانه] من حيث المبدأ لا يعبأ بمَنْ أتى بهم إلى الوجود مثل [ولله المثل الأعلى] أبٍ غير مبالٍ لا يعبأ بأولاده ؛ المهمّةُ تُنجز، كما رأينا توًّا، بوساطة كائنٍ آخر يسمّى "الدّهر".

أمّا في المنظومة الإسلاميّة فالأمرُ على العكس من ذلك، فالخَلْقُ يحدِّد فقط بدايةَ الهيمنة الإلهيّة على المخلوقات. وشؤونُ الإنسان كلُّها حتّى أدقُّ تفاصيل الحياة وأكثرها أهميّةً في

(٢٦) عبيد بن الأبرص، الديوان، ١٨، ٢.

الظاّهر، تُوضع تحت الاطّلاع الصّارم والمراقبة الدّقيقة لـ "الله". والنقطةُ الأكثرُ أهميّةً حول هذا هي أنّ "الله" هذا وفقًا للقرآن هو "الله" العَدْلُ، الذي لا يظلم أحدًا أبدًا. فلا شأنَ للدّهر، ولا لمكائده الأكثر خفاءً. بل إنّ وجود شيء اسمُه الدّهر يُنكَر إنكارًا واضحًا ويُنفى على أنّه مجرّدُ نتاجٍ للوَهْم. مسيرةُ حياة الإنسان كلُّها توضَع الآن تحت التصرّف المطلق لإرادة الله ومشيئته.وتظلّ طبعًا مسألةُ الموت. الموت أمرٌ محتّم.

"أينما تكونوا يُدرِككُّمُ الموتُ ولو كنتم في بروج مشيّدة"[(٢٧)]

حتى النبيّ نفسُه لا يمكن أن يكون استثناء.

[١٣٠] **"وما جعَلنا لبشَر من قبلكَ الخُلْدَ أفإن مِتَّ فهُمُ الخالدون. كلّ نفس ذائقة الموت"** [(٢٨)].

وهذا لأنّ الله "قدّر الموتَ على كلّ إنسان" [(٢٩)].والله "يحيي ويميت" [(٣٠)] كما يشاء.

مفهوم "الأجل" يظلّ موجودًا في المنظومة الإسلاميّة مثلما كان في الجاهلية. وههنا أيضًا، يتمثّل الأجل في "الأمد المحدّد"، وعندما يُطبّق على مفهوم حياة الإنسان لا يعني سوى "الموت" بوصفه الأمد الأخير الذي يحدّده الله.

"هو الذي خلقكمْ من طينٍ ثمّ قضى أجَلًا وأجَلٌ مسمّى عنده" [(٣١)].

"وما كان لنفسٍ أن تموتَ إلّا بإذن الله كتابًا مؤجّلًا" [(٣٢)].

---

(٢٧) النساء، الآية ٧٨.

(٢٨) الأنبياء، الآيتان ٣٤-٣٥.

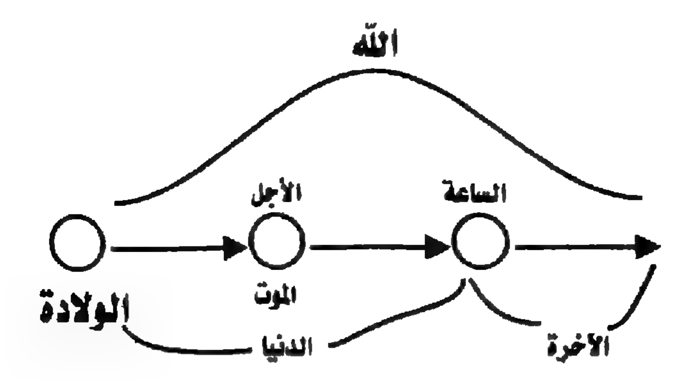
(٢٩) الواقعة، الآية ٦٠.

(٣٠) التوبة، الآية ١١٦.

(٣١) الأنعام، الآية ٢.

(٣٢) آل عمران، الآية ١٤٥. ولاحظ كلمة كتاب "مكتوب" في هذه الآية.

إنّ حتميّة الموت في صورة "الأجَل"، في أيّة حال، لا تفضي في التصوّر الإسلاميّ، كما اعتيد أن تَفعل في الجاهلية، إلى نظرة متشائمة كئيبة إلى وجود الإنسان، ذلك لأنّ الأجَل بهذا المعنى ليس هو، في النظرة الجديدة إلى العالم، النقطةَ النهائية الحقيقية للوجود. بل هو على العكس من ذلك العتبةُ الحقيقية لنوع جديد ومختلفٍ تمامًا من الحياة – الخلود. وفي هذه المنظومة لا يمثّل أجَلُ كلّ إنسان، أي موتُه، سوى مرحلة متوسّطة في الامتداد الكلّي لحياته، نقطة تحوّل في تاريخ حياته موجودة بين الدّنيا والآخرة. وخلافًا للنظرة الجاهلية إلى الحياة التي لا ترى شيئًا وراء "الأجَل"، ترى النظرةُ القرآنيّة وراء الأجل الحياةَ الحقيقيّة، وهي حقيقيّةٌ لأنّها "خالدةٌ" كما يلحّ القرآن دائمًا على ذلك.



[١٣١] ومثلما أنّ لكلّ إنسان أجَلَه، الدنيا نفسُها لها أجَلُها النهائيّ، الذي هو "السّاعةُ"، يوم الحساب. ووراء هذا الأجَل الأخير، يدخل الإنسان حياةَ الخلود الجديدة. ويلاحَظ أنّه في التصوّر القرآني، تكون هذه العمليةُ الكاملةُ الشاملةُ للحياة في الدّنيا والحياة في الآخرة تحتَ تصرّف "الله" كما هو ظاهرٌ في الرّسم السابق. ويثير هذا، ضمن حدود النصف الأوّل من مسيرة وجود الإنسان – امتداد الخطّ بين الولادة والموت – مسألةَ "القضاء والقدر" الشهيرة جدًّا، التي هي يقينًا إحدى أصعب المسائل التي سيكون على الفكر الإسلاميّ المتأخّر أن يواجهها.

وكونُ فكرة "القضاء والقدَر" هذه موجودةً قبْلُ في القرآن مقرّرةً ومصوغةً على نحو واضح كما يؤكّد علماءُ الكلام، أو أنّ المتكلّمين هنا، كما يعتقد الدكتور داوود راهبر[٣٣]، يقرؤون في القرآن فِكْرهم هم، أمرٌ يصعب الحسْمُ فيه. لكنّه في الأحوال جميعًا، من الواضح تمامًا أنّ القرآنَ نفسه يثير هذه المسألة في صورةٍ غايةٍ في الحِدّة من خلال حقيقة أنّه يضع جملةَ مسيرة حياة الإنسان تحت التصرّف المطلق لمشيئة الله.

ولا يلزمنا في هذه الدّراسة أن نحاول استكشافَ تعقيدات هذه المسألة. فإنّ المسألة فيما أرى تنتمي على نحو دقيق إلى عِلْم الكلام الإسلاميّ. زِدْ على ذلك أنّ الدكتور راهبر درس كلّ المقاطع الوثيقة الصّلة بالموضوع في القرآن من وجهة فقه اللّغة. ولذلك سأكون راضيًا هنا بإضافة كلماتٍ قليلة إلى ما قاله في هذه المسألة.

أمّا كونُ مفهوم "القضاء والقدَر" ليس اختراعًا لعلماء الكلام، فيظهر من أنّه حتّى قبْلَ ظهور الإسلام يبدو أنّ الفِكَر نفسَها تمامًا تقريبًا كانت متداولةً بين بعض العرب من ذوي الميل الدّينيّ الخاصّ، وذلك حتّى خارج الدّائرة الصغيرة للحنفاء.الشاعرُ الكبيرُ لَبيد، الذي كان كما بيّنتُ قبلُ مشهورًا بطبعه الدّينيّ العميق، كان واحدًا من أولئك الذين آمنوا على نحو واضح بالقضاء والقدَر. وههنا مثالٌ :

لا يستطيعُ النّاسُ مَـحْـوَ كِتابِه — أنّى وليس قضـاؤُهُ بِمُبدَّلِ [٣٤]

وكلمةُ " القدَر " يستخدمها أيضًا لَبيد بالمعنى نفسه:[٣٥]

ولا أقــولُ إذا ما أزمةٌ أزَمَـتْ: — ياويحَ نفسيَ ممّا أحدثَ القدَرُ

---

(٣٣) في المرجع المشار إليه قبل، الفصول حول "القضاء والقدَر".

(٣٤) الديوان، نشر *Huber – Brockelmann*، لايدن ١٨٩١ م، ٤٢، ٢.

(٣٥) استشهد به *Caskel*، في المرجع المشار إليه قبل، ص ٢٠، لبيد، ١٢، ١٨.

وكونُ هذا البيت وأمثاله ممّا لا ينبغي استبعادُه بيُسرٍ بزعم أنّه انتحالٌ واختراع كما جرت العادةُ في فعل ذلك، سيكون واضحًا لدى كلّ أولئك العارفين لما لدى هذا الشّاعر من التديّن العميق والنّزعة التوحيدية الطبيعيّة.وعلينا أن نلاحظ، أيضًا، أنّ هذا الاستخدام لكلمة " كتاب "، بمعنى " ما كتبه اللهُ "، أي الأمر الإلهيّ، لا يمكن أن يكون مثالًا وحيدًا.وفي ديوان قبيلة هُذَيل[٣٦]، مثلًا، يستخدم أسامةُ بن الحارث الكلمةَ نفسَها بالمعنى نفسه، متفجّعًا على قدَر قبيلته النَّكِد، ويقول :

وكـان عليهمْ كـتــابــا

---

(٣٦) ديوان الهذليين، ٢، ص ١٩٧، البيت ١.

الفصلُ السّادسُ

العلاقةُ الاتّصالية بين الله والإنسان (١)

(الاتّصال غير اللغويّ)

١ ــ " آياتُ " الله:

هناك نمطان رئيسان لـ " الفهم " المتبادل بين الله والإنسان. الأوّلُ لغويٌّ أو لفظيّ، أي باستخدام لغة الإنسان المشتركة بين الفريقين، والآخَرُ غير لفظيّ، أي باستخدام " آيات طبيعيّة " من جانب الله [سبحانه] والإيماءات والحركات الجسدية من جانب الإنسان. وفي الحالتين كلتيهما، طبيعيّ تمامًا أن تأتي المبادرةُ من الله [سبحانه]، ويتمثّل الطّرفُ الإنسانيُّ للظاهرة أساسًا في مسألة " الاستجابة " للمبادرة التي عرضها الله [سبحانه].

ويتجلّى مرادُ الله إقامةَ اتصالٍ مباشر بينه وبين الإنسان، كما يقول القرآن، في شكل "إنزالِ" اللهِ الآياتِ (جمع آية). وعلى هذا المستوى الأساسيّ، ليس هنالك اختلافٌ جوهريّ بين الآيات اللغوية وغير اللغويّة ؛ فالنمطانِ كلاهما آياتٌ إلهيّة بقدر متساوٍ. والوحيُ الذي هو الشكلُ النموذجيّ للاتصال من الله إلى الإنسان بوساطة اللغة، هو بهذا المعنى مجرّدُ ظاهرة جزئية داخلة مع ظواهر أُخَر كثيرة تحت المفهوم الأوسع للاتصال بين الله والإنسان *God – man communication*. وهذا هو السّببُ الذي يجعل القرآن فعليًا يسمّي الكلماتِ الموحاة "آياتٍ" من دون تمييزها عن " آياتٍ " أُخَر ذات طبيعة غير لغويّة تُسمّى أيضًا " آيات ".

ولكن لأنّ الآيات اللغويّة أو اللفظية تشكّل في ذاتها صنفًا خاصًّا جدًّا، يحدَّد جيّدًا بالمصطلح التّقني " وَحْي "، ولأنّ هذا الصنف أيضًا في بعض النواحي المهمّة مختلفٌ تمامًا في الطبيعة والبنية عن الآيات غير اللفظية وله كثيرٌ جدًّا من الملامح المميّزة التي لا يشركه فيها الصنفُ الآخر، [لذلك كلّه] يمكننا على نحو مبرّر أن نعدّه وحدةً مستقلّةً ونعامله معاملةً خاصّة. وهذا سيكون الموضوعَ الخاصّ للفصل اللاحق.

وبهذا المعنى فإنّ هذا الفصل يمكن أن يُعدّ حقًّا مَدخلًا [١٣٤] إلى مسألة الوَحْي الأكثر تحديدًا والأكثر أهميّة، لأنّه يزعم أنّه يقدّم قبْلَ كلّ شيء الخصائصَ البنيويّة الأكثر عمومًا للاتصال الإلهيّ الشامل للنمط اللفظيّ وللنمط غير اللفظيّ.

ومهما يكن، فإنّ معظم ما يُقال في هذا الفصل سينطبق على نحو متساوٍ تمامًا على ظاهرة الوحي، التي سيقدّم لها نوعًا من المعرفة الخَلْفيّة. ولا يصدُقُ هذا طبعًا إلّا على الاتصال في الاتجاه النازل، أي الحالة التي يكون فيها الله هو المرسِلَ للآيات والإنسانُ هو المتلقّي. وفي شأن الاتصال في الاتّجاه الصّاعد، أي من الله إلى الإنسان، هنالك أيضًا اختلافٌ هائل بين النمط اللفظيّ والنمط غير اللفظيّ إلى حدّ أنّه لا يمكن في أيّة حال أن يُعالَج الاثنان في لحظة واحدة. ولنبدأ بالاتصال من الله إلى الإنسان.

يُظهر اللهُ " الآيات " في كلّ لحظة، آيةً بعد آية، إلى مَنْ لديهم عقلٌ كافٍ لتدبّرها وفهمها. ومعنى هذا، في المعنى الذي يفهمها فيه القرآن، أنّ كلّ ما نسمّيه عادةً ظواهر طبيعيّة، كالمطر والريّاح وبنية السّماء والأرض وتعاقب النهار واللّيل ودوران الرّياح... إلخ، هذه جميعًا ينبغي أن تُفهم لا على أنها ظواهر طبيعية بسيطة، بل على أنّها " آياتٌ " كثيرة جدًّا أو " رموزٌ " تشير إلى التدخّل الإلهيّ في شؤون البشر، بوصفها بيّناتٍ للعناية الإلهيّة، العناية والحكمة المقدّمة من الله لخير البشر على هذه الأرض.

ومثلما أنّ المَعْلَم الذي يوضع على الطريق ليُهتدى به لا ينبغي أن يجعل المسافر يثبّت

عينيه عليه، بل يوجّهه نحو مكان معيّن هو المقصِدُ الحقيقيّ لسفره، فإنّ كلّ ظاهرة طبيعيّة، بدلًا من أن تشغل انتباهَنا بوصفها ظاهرةً طبيعية وتثبّته عليها هي نفسِها بقوّة، ينبغي أن تعمل دائمًا على نحو يوجِّه فيه انتباهُنا نحو شيءٍ وراءها. وعند هذا العمق للفهم، لا تعود الظاهرةُ الطبيعية ظاهرةً طبيعيّة ؛ فهي " آيَةٌ " أو " رَمْزٌ " - آية كما يسمّيها القرآن. وهذا المحجوبُ الذي يشير إليه كلُّ ما يُسمّى ظواهر طبيعيّة بوصفها " آياتٍ" هو، في التصوّر القرآنيّ، اللهُ نفسُه، أو على نحو أكثر دقةً هذا المظهر أو ذاك المظهر لله كإحسانه، أو قدرته، أو سلطانه، أو عَدْله، إلخ.

يمكن جَعْلُ التصوّر القرآنيّ أكثرَ قابليّةً للفهم من خلال مقارنةٍ مع النظرة الفلسفية إلى العالم لدى فيلسوف غربيّ حديث هو كارل ياسبرز *Karl Jaspers* الذي نجح إلى حدّ كبير في جَعْل هذه المسألة واحدًا من أُسس منظومته. وفي هذه المنظومة يُعطى اهتمامٌ كبير لمسألة الطبيعة الرّمزيّة للعالَم. وعند ياسبرز، نحن نعيش عند مستويات مختلفة كثيرة. وعندما نترك مستوى العقل العاديّ اليوميّ العامّ (*Verstand*)، الذي تبدو عنده الأشياءُ الطبيعية ومنها الإنسان [١٣٥] لأعيننا مجرّدَ أشياء طبيعية، وندخل عالَمَ الوجود *Existenz*، نجد أنفسَنا على حين غرّة في عالم غريب، واقفين أمام الله، الذي يسمّيه فلسفيًّا *das Umgreifende* أي شيئًا عظيمًا عظمةً مطلقة مُحيطًا بكلّ شيءٍ من عَلٍ.

هذا المحيط بكلّ شيء *All – Compriser* يظلّ يتحدّث إلينا، ليس مباشرةً، بل من طريق أشياء الطبيعة. لا تبقى الأشياءُ موجودةً هنا على أنها أشياء طبيعية موضوعيّة، بل تكون رموزًا، من خلالها يتحدّث المحيطُ بكلّ شيء إلينا. الأشياء في هذه المرحلة " شيفرات *Ciphers* " (*Chiffer* كما يسمّيها) أو رسائل بالشّيفرة *Cryptograms*. بتعبير آخر، العالَمُ كتابٌ كبير من الرموز، كتابٌ لا يقدرُ على قراءته إلّا من يعيشون عند مستوى الوجود *Existenz*. وينطبق هذا تمامًا على الفكر القرآنيّ الذي تكون كلُّ الأشياء وفقًا له على الحقيقة

"آياتِ لله"، ولا يفهم طبيعتَها الرّمزيّة إلّا من يمتلكون " العقلَ "، الذين يقدرون على "التفكّر" بالمعنى الحقيقي للكلمة.

وفي شأن مسألة ما إذا كان هذا الاستخدامُ لكلمة " آية " يعود أصلًا إلى القرآن، علينا أن نلاحظ أنّه لم يكن يقينًا موجودًا في التقليد البدويّ، أي في اللغة العربية الأصيلة. وحسب علمي، ليس ثمّة أثرٌ للكلمة استُخدِم بمعنى دينيّ، فهي تُستخدَم دائمًا في المعنى المتصل بالطبيعة. وهذا في أيّة حالٍ لا يبدو صحيحًا بالنسبة إلى دائرة الحنفاء. فالشاعرُ لَبيد مثلًا، الذي يُظهر كما رأينا صِبْغةً حنيفيّة واضحةً في أسلوب تعبيره وفي تصوّره معًا، له البيتُ الآتي:

والـمـاءُ والـنيرانُ مِنْ آياته فيهنّ موعظةٌ لِـمَنْ لم يجهلِ [(١)]

ومهما يكن، فإنّ المسألة ليست ذات أهميّة كبيرة لأغراضنا الحاضرة. وما هو أكثر أهميّة هو البنيةُ الدّلالية لمفهوم " آية " في المنظومة القرآنية نفسها. وسنلتفت إلى هذه المسألة الآن.

تشمل الآياتُ الإلهيّة كما يفهم القرآنُ الكلمة بمعنى عامّ، كما قلتُ في البداية، الرّموزَ اللفظية وغيرَ اللفظية. والنّمط اللفظيّ، الوَحْيُ، هو بطبيعة الحال أكثرُ دقة من النمط الآخر، الذي هو مفهوميّ أساسًا. وهو يقدِّم المشيئة الإلهية في صورة [١٣٦] مفصّلة. بتعبير آخر، ما يشاء اللهُ نقْلَه إلى العقل البشريّ يُقدَّم هنا على نحو تحليليّ، عنصرًا إثر آخر، وكلُّ عنصر يُعطى أكبر قدرٍ ممكن من الضّبط المفهوميّ والدّقّة. بينما في النمط غير اللفظيّ، تتجلّى المشيئةُ الإلهيّة شموليًّا *globally*،وليس تحليليًّا.

ولأنه في هذه الحالة الثانية لا يمكن أن توجد دقّةٌ مفهوميّة، لا بدّ من أن تكون الرّسالةُ المنقولةُ غامضةً جدًّا ومجملة. لكنّ الآيات غير اللفظيّة لها مزيّةٌ واضحة جدًّا : يمكن أنْ تكون، وتكون فعلًا، موجّهة إلى البشر جملةً من دون أيّ تمييز ؛ وأكثر من ذلك يمكن أن تُقدَّم

(١) لبيد، الدّيوان ٤٢، البيت ٥. وفي شأن معنى "جاهل"، سأقدّم شرحًا مفصّلًا فيما بعد (انظر الفصل ٨).

مباشرةً من دون أيّ وسيطٍ، في حين أنّ النمط اللفظيّ يمكن أن يقدم مباشرةً فقط إلى إنسانٍ خاصّ واحدٍ، هو النبيّ، ويقدَّم فقط على نحو غير مباشر وبوساطةٍ إلى البشر. الناسُ جميعًا يعيشون في غمرة عالَمِ الرّموز الإلهيّة، وهذه حظ متاح لأيّ إنسانٍ إن تمتّع فقط بالقدرة العقلية والرّوحيّة على تفسيرها بوصفها رموزًا لما وراءها.

والآن، وكما نعرف من قبْلُ ممّا قيل في الفصول الأولى من هذا الكتاب في موضوع المبادئ المنهجيّة لعلم الدّلالة، سيكمن التحليلُ الدّلاليّ لمفهوم "الآية" في القرآن في محاولتنا فهمَ ما تعنيه بمنطق "الحقل الدّلاليّ" الذي تشكّله هذه الكلمةُ الصميمية حول نفسها. علينا بتعبير آخر أن ندرس الكلمات ذات الأهمية الحاسمة - الكلمات المفتاحية - التي تحيط بها في السّياقات القرآنيّة.

ومن أجل هذا الغرض، أرى أنّ الشيء الذي لا بدّ من ملاحظته هو حقيقةُ أنّ الاستجابة البشرية الوحيدة الممكنة للآيات الإلهيّة لفظيةً أو غير لفظية هي، كما يقول القرآن، إمّا "التصديقُ"، وإمّا "التكذيب". فإمّا أن يسلّم الإنسان بأنّ الآيات "حقٌّ"، وإمّا أن ينكرها تمامًا على أنها "باطلٌ" لا حقيقة وراءه، مجرّد نتاجات للخيال والوهم. والشيءُ الطبيعيّ أنّ "التصديق" هو الخطوةُ الأولى نحو "الإيمان" و "التكذيب" هو جوهرُ "الكُفْر"، والاختلافُ الوحيد هو أنّ الثّنائيّ الأوّل (تصديق - تكذيب) أكثر واقعية وصراحةً في التصوّر من الثّنائي الثاني (إيمان - كفر) الذي هو درجةٌ أعلى في مقياس التجريد. وفي القرآن نشهد "التصديق" و "التكذيب" مبدأين متضادّين داخلين في معركة مفهومية حامية الوطيس جدًّا، أحدهما مع الآخر. وهذا واحدٌ من الأضداد الأساسية التي أسلفتُ أنها تسهم في إحداث ذلك التوتّر الشديد المثير الذي يحكم نظرة القرآن إلى العالم. وبهذا المعنى لا بدّ أن تُعَدّ العلاقةُ بين التصديق والتكذيب المحورَ الذي يدور حوله الحقلُ الدّلاليّ كلّه، والذي يحدّد بسبب ذلك لكلّ من التعابير المفتاحية مكانَه الدّقيق في هذه المنظومة المفهومية. و لا بدّ من دراسة هذا كلّه بتفصيل أكبر.

مخطّط الحقل الدّلالي للآية

القسم البشري				القسم الإلهي		
(٧)	(٦)	(٥)	(٤)	(٣)	(٢)	(١)
النتيجة النهائية	النتيجة المباشرة	استجابة الإنسان للآيات	معاني الآيات	آلة الفهم	الإنسان يفهم معنى الآيات	الله ينزّل الآيات
إيمان (I,II) كفر (III)	[I] شكر (A+a) [II] تقوى (B+a) [III] كفر (A.B+b)	[a] تصديق [b] تكذيب	[A] نعمة رحمة إلخ (تبشير) [B] انتقام عقاب عذاب سخط إلخ (إنذار)	لُب (ج. ألباب) قلب (فؤاد)	عَقَلَ فَهِم فَقِه تفكّر تذكّر توسّم إلخ	تنزيل

[١٣٧] ولأبدأ بأن أقدّم في شكل جدول البِنيةَ المفهوميّة العامّة لجملة الحقل الدّلاليّ لكلمة " آية " [انظر الصفحة السابقة].

والبدايةُ لجُملة الشيء هي الفعلُ الإلهيّ المتمثّل في " تنزيل " الآيات. ومن دون هذا الفعل البدئيّ من جانب الله، لا يمكن أن يوجد دينٌ في المعنى الإسلاميّ للكلمة.

هذا الفعلُ الإلهيّ، في أيّة حال، يظلّ عقيمًا ولا تأثير له لو لم يوجد هناك إنسانٌ يفهم معناه العميق، كما يقول القرآن :

" قد بيّنّا لكمُ الآياتِ إنْ كنتم تعقلون " [٢]

ومهما دعا اللهُ النّاسَ إلى الصّراط المستقيم بإظهار الآياتِ لهم واحدةً تلو الأخرى، فإنهم إذا ما كانوا جميعًا عاجزين عن فهم معناها مثل الكافرين الذين هم " صُمٌّ بُكْمٌ عميٌ فهم لا يعقلون " [٣]، فستكون الآياتُ عاجزةً عن فعل شيء.

إنّما تبدأ الآياتُ بإظهار تأثيرها الفعّال فقط عندما يُظهِر الإنسانُ من جانبه فهمًا عميقًا. وههنا يبدأ الجانبُ الإنسانيّ من القضيّة. وهذه الفعاليّةُ الإنسانية المهمّة جدًّا يعبَّر عنها بعددٍ من الأفعال (العمود ٢) التي تحدّد مظاهر مختلفة لـ " الفهم ".

ويحسَب القرآن، فإنّ عمليةَ الفهم البشريّة هذه لها مصدرُها في الطاقة النفسيّة المسمّاة "اللُّبّ" أو "القَلْب" (العمود ٣). وكلُّ النشاطات العقليّة المذكورة في العمود ٢ ليست سوى تجلّياتٍ ملموسة لهذه الطاقة العقلية الأساسية أو المصدر. وإنّ " القلب " هو عينُ الشيء الذي يمكّن الإنسانَ من " فَهْم " معنى الآيات الإلهيّة، وهكذا فإنّه عندما يُختَم على هذا المصدر ويُطبَع عليه ولا يَعمل كما ينبغي يعجز الإنسانُ عن إظهار أيّ فهم البتّة :

---

(٢) آل عمران ، الآية ١١٨.

(٣) البقرة، الآية ١٧١.

" وطُبِعَ على قلوبِهِمْ فهمْ لا يفقهون " (٤)

القلبُ مُعَدٌ هكذا على نحو يستطيع فيه أن يفهم معنى الآيات إذا ما عمل على نحو سويّ. وماذا يرى في هذه الآيات إذا ما فهمها الفهمَ المطلوب ؟ هذه هي المسألةُ في العمود ٤. الذي يُعنى بمعنى الآيات الإلهيّة التي تُوحى إلى قَلْب متدبِّر. ولِمِثْل هذا القلب، تكون هي في المقام الأوّل رمزًا لشيئين، كلٌّ منهما مضادٌّ للآخر تمامًا. يرمز بعضُ الآيات إلى الفضل [١٣٨] الإلهيّ، وإلى الحبّ المطلق والإحسان والرّحمة لدى " الله "، بينما ترمز أُخَر إلى غضب الله، إلى قُرْب العقاب المرعب والانتقام. وفي الحالة الأولى، يسمّى إظهارُ اللهِ الآيَةَ، أو على الأصحّ نقلُها بطريق النبّي إلى البشر، الـ " تبشيرَ " (" المبشِّر " بالمعنى التاريخيّ لأصل المفردة). وفي الحالة الثانية، يُسمّى الـ " إنذارَ " أو على نحو أوضح " الوَعيدَ ". وعلى نحو متماثل، يُسمّى النبيُّ نفسُه في القرآن أحيانًا " مبشِّرًا "، وأحيانًا " مُنْذِرًا ".

ويُعنى العمودُ التّالي (٥) باستجابة الإنسان للآيات. وتكمن الاستجابةُ الإنسانية الأساسيّة إمّا بـ " تصديق الآيات " وإمّا بـ " تكذيبها ". وهذا التّشعيب لاستجابة الإنسان للآيات في غاية الأهمّية لأنّه موصِّلٌ مباشرةً إلى " الإيمان " من ناحية، وإلى " الكُفْر " من ناحية أخرى. والنتيجةُ المباشرةُ لهذه الاستجابة البشرية المنشعبة بالإضافة إلى بنيتها الدّلالية، تُبرَز في العمود ٦ من جدولنا المتشابك.

وعندما يصدّق الإنسانُ بالفضل الإلهيّ كما يُرمَز إليه بآيات الفئة الأولى– *[A]* + *[a]* – تكون النتيجةُ "شُكْرًا" *[I]* بمعنى دينيّ. وعندما يصدِّقُ أيضًا بآيات الفئة الثانية – *[B]* + *[a]*– ينشأ عن ذ لك "التقوى" *[II]*، التي تعني أصلًا وأساسًا، كما رأينا، الخوفَ من الرّبِّ الصّارم ليوم الحساب، وعقابه. وعلى العكس من ذلك، عندما يكذِّبُ الإنسانُ بـ *[A]* – *[A]* + *[b]* – تكون النتيجة "كفرًا" *[III]*.

(٤) التوبة ، الآية ٨٧.

وكما نعرف من قبل، فإنّ هذا يُمَدُّ حالًا إلى *[B]* ؛ وعندئذ - *[A] [B]+ [b]* - يكتسب "الكفرُ" المعنى الاصطلاحيّ الخاصّ به "كُفْر".

وفي المرحلة الأخيرة، التي يمثّلها العمودُ ٧ في رسمنا البيانيّ، يتّحد *[I]* و *[II]* ويَولَد مفهومُ الإيمان بالمعنى الإسلاميّ للكلمة من هذا الاتّحاد. والإيمانُ هنا يضادّ الكفرَ في معنى *[A] [B] + [b]*.

وسيتجلّى أنّ هذا كلّه، بدءًا بفعل التنزيل الإلهيّ للآيات وانتهاءً بالفعل البشريّ المتمثّل في الإيمان أو الكفر، يؤلّف منظومةً مفهوميّة متماسكة. يشكّل شبكةً متضامّةً جدًّا من الترابطات، تُربَط فيها كلُّ واحدةٍ من الكلمات بكلّ الأعضاء الآخرين للشبكة بطريقة خاصّة، وتُصْبَغ كلٌّ منها وتُلوَّن بفعل ارتباطها بالأخريات جميعًا. ويقدِّم مفهومُ "الآية" وحقلُها أيضًا فرصةً جيّدة لإظهار ماهيّة "الحقل الدّلاليّ" بالمثال الواضح الملموس، وكيف يمكن تمييزه من جَمْع اعتباطيّ عارض للكلمات. الحقلُ الدّلاليّ، الذي لدينا هنا مثالٌ نموذجيّ له أمام أعيننا، [١٣٩] ليس مجرّدَ سياق يحدث أن يُستخدَم فيه عددٌ من الكلمات معًا في جَمْعٍ عارض (٥). في أيّ حقل دلاليّ، ليس هناك شيءٌ عارض ؛ كلُّ تجميعٍ داخلَ الحقل هو جوهريٌّ بمعنى أنّه يمثّل جانبًا جوهريًّا في النظرة إلى العالم.

وهذا، على افتراض أنّه يُلاحَظ عَرَضيًّا، لا ينبغي أن يُؤخذ بمعنى أنّ كلّ الكلمات التي تنتمي إلى هذا الحقل الخاصّ لا يمكن أن تدخل في تجميعات أُخَر في حقول دلالية أُخَر. فالكلمةُ نفسُها يمكن أن تنتمي، وهي تنتمي عادةً، إلى حقول مختلفة كثيرة. وكلمةُ "قَلْب" ليست حصرًا مركزَ التصديق والتكذيب ؛ بل هي المركزُ والبؤرةُ لعددٍ من النشاطات العقليّة

---

(٥) خذ مثلًا الآية القرآنيّة: " نَسِيَا حوتَهما" (الكهف، الآية ٦١). الجمعُ بين كلمتي "النسيان" و "الحوت" اعتباطيّ تمامًا. إنّه مجرّدُ سياق ؛ ولا يُنتج أبدًا حقلًا دلاليًّا. وليس في وسع أحد أن يقول إنّ الفعل "نسي" اكتسب تلوينًا دلاليًّا خاصًّا من هذا الجمع الخاصّ.

الأخرى. وكلمةُ "عَقَلَ" لا تعني حصرًا ولزامًا "فَهْم الآيات الإلهية". ولكن طالما أنّها تعملُ داخلَ هذا الحقل الخاصّ لـ "آية"، فإنّها تمتلك تلوينًا دلاليًا خاصًّا جدًّا ومهمًّا جدًّا اكتسبته بارتباطها مع كلّ الأعضاء الآخرين في هذه المنظومة وبتأثّرها بالبنية الخاصّة لكلّية الحقل نفسه.

هذا الضّربُ من التّلوين الدّلاليّ دقيق جدًّا ورقيق جدًّا مما يجعله عصيًّا على الفهم، لكنّه في الوقت نفسه مهمٌّ جدًّا في تحديد معنى الكلمة. وله أيضًا معنىً سياقيّ، ويأتي هذا المعنى دائمًا من التّجميعات الجوهرية التي يدخل فيها في منظومةٍ معيّنة.

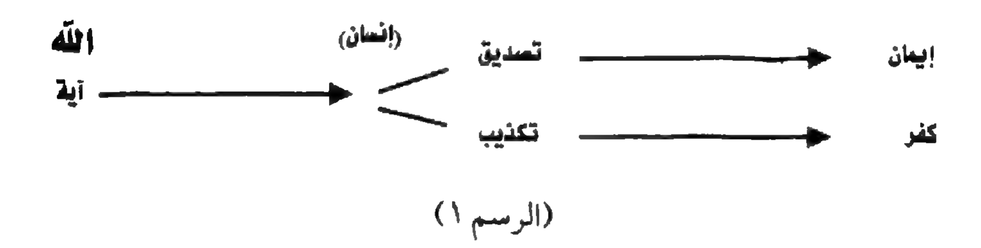
٢- هُدى الله:

درسنا في القسم السّابق البنيةَ العامّة للحقل الدّلاليّ الذي يشكّل نفسَه حول الكلمة الصميميّة "آية". ويمكنُ وصفُ الجزء الأساسيّ من الحقل الدّلاليّ على نحو أكثر اختصارًا كما يأتي:

١- ينزلُ اللهُ الآيةَ؛

٢- يستجيب الإنسانُ لها إما بالتّصديق أو بالتكذيب؛

٣- تُفضي الاستجابة الأولى طبعًا إلى "الإيمان" والثانيةُ إلى "الكفر". [١٤٠]

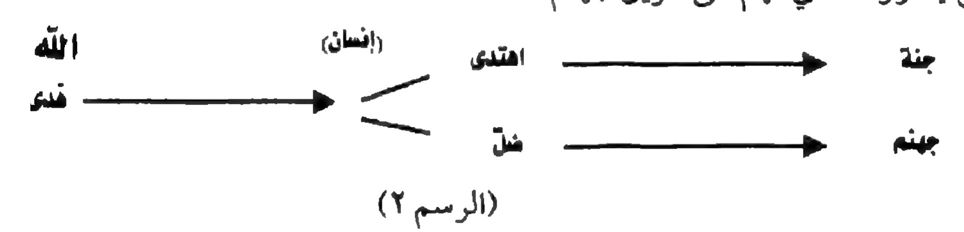


(الرسم ١)

ليس هذا في أيّة حالٍ الحقلَ الدّلاليّ الوحيد لـ "آية" الموجود في القرآن. إذ يقدّم القرآنُ على الحقيقة حقلين مختلفين تشكّلا حول الفكرة الرّئيسة لإنزال الله الآيات. والنقطة المهِمّة

هي أنّهما لا يوجدان في نظرة القرآن إلى العالم مستقِلًّا تمامًا كلّ منهما عن الآخر بوصفهما حقلين منفصلين، بل يُشكّلانِ على نحو يتطابق فيه كلّ منهما مع الآخر تمامًا فيما يتصل ببنيتهما الأساسيّة. وبقدْرِ ما يهمّ الإطارُ الهيكليّ المجرّد، فإنّ الاثنين شيء واحدٌ تمامًا تقريبًا ؛ فقط البنيةُ نفسُها تُستخدَم مرّتين، مزوّدةً في كلّ مرّة بغلالة مفهومية مختلفة، ابتغاءَ إنتاج حقلين دلاليّين مختلفين. وهذا التطابقُ الشكليّ بين حقلين شقيقين يعكسان جزءَ الحقيقة نفسَه -.الفعالية الاتصالية للهِ، في حالتنا هذه - بطريقتين مختلفتين، في غاية الأهميّة لغرضنا، لأنّه ههنا نرى القرآنَ يفسّر نفسَه، إذا جاز التعبير، أمام أعيننا.

ويتمثّل أحدُ الملامح المميِّزة لهذه المنظومة الثانية في أنّ "إحكام" الحقل يُحصَل عليه بلُغة مجموعةٍ من المفهومات التي، خلافًا لتلك المستخدمة في المنظومة الأولى، لا علاقة لها في الظّاهر بالاتصال. وههنا يُستبدَل بمفهوم الآية، ولنبدأ به، مفهومُ "الهدى". وسيتضمّن هذا أنّ إنزال الله الآيات هو في النظرة القرآنيّة عَيْنُ هُدى الله؛ الآياتُ مجرَّدُ تعبير ماديّ عن إرادة الله هدايةَ الإنسان إلى الصّراط المستقيم. ومثلما أنه في المنظومة الأولى يستطيع الإنسانُ أن يختار إمّا التّصديق وإمّا التكذيبَ، يكون الإنسانُ في المنظومة الثانية حُرًّا في الاستجابة للفعل الإلهيّ بإحدى الطّريقتين الممكنتين، أي إمّا بالاهتداء الذي قد قُدِّم وإمّا بالضّلال برفض اتّباع الهدى الذي قُدِّم إليه برحمة فائقة. ومَنْ يختارون [١٤١] الطريقَ الأوّل يكونون على طريق الجنة، أمّا مَنْ يختارون الثاني فهم على طريق جهنَّم.



(الرسم ٢)

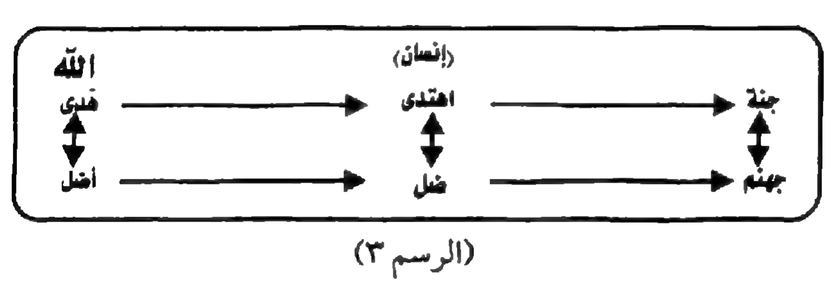
وهذا كلّه لا يزال النصفَ الأوّل فقط من الصورة الكلية. وما النصف الثاني بأقلّ أهمية من الأوّل، وبرغم أنه في المرحلة القرآنية يكون الاثنان موجودين جنبًا إلى جنب من

دون أن ينشأ عن ذلك فيما يبدو أيُّ اضطراب، يبدأان فيما بعد بالتصادم فيما بينهما وينتهيان، خاصة في علم الكلام، بالوقوف في تضاد حاد جليّ تمامًا.

في هذه الرّواية الثانية، يُنظَر إلى الحقل كلّه من وجهة نظر القضاء والقدر ممّا درسناه قبْلُ فيما يتّصل بمسألة العلاقة الوجودية بين الله والإنسان. ومن وجهة النظر الخاصّة هذه، يكون كلُّ ما يحدث على هذه الأرض راجعًا في النهاية إلى مشيئة الله. وفي هذا المنظور فإنّ مَنْ يتّبع السبيلَ السّويّ بإيثار الاهتداء على الضلال، أو من ينحرف عن السّبيل السّويّ باختيار الضلال بدلًا من الاهتداء، لا يختار على الحقيقة شيئًا لنفسه بقدرته هو وإرادته. استجابتُه لهدى الله في كلّ من الطريقين هي النتيجة الضروريّة لمشيئة الله. وهو يختار الضلالَ أو الاهتداء ليس لأنّه يريد ذلك، بل فقط لأنّ الله يشاء له أن يفعل ذلك. بكلماتٍ أُخَر، اهتداءُ الإنسان وضلالُه راجعان على نحو متساوٍ إلى المشيئة الإلهية. ولذلك نقرأ [في القرآن] :

" مَنْ يَشَإِ اللهُ يضللْهُ ومَنْ يشأْ يجعلْه على صراط مستقيم " (٦)

وهذا التفسيرُ الثاني للمسألة يمكن أن يبيَّن على نحو دقيق في صورة رسم بيانيّ بسيط (٣) وإذا ما قارنّا الرَّسمَينْ (٢ و ٣) أحدَهما بالآخر، فسنرى حالًا الاختلاف الأساسيّ بين هذا والأوّل.



(الرسم ٣)

وستوضح المقارنةُ أنّه في المنظومة الثانية، ليست القضيّةُ، [١٤٢] كما هي الحال في المنظومة الأولى، أن الإنسانَ يستجيب لهدى الله إمّا بالاهتداء وإمّا بالضلال. بل يستجيب

(٦) الأنعام، الآية ٣٩.

لهدى الله بالاهتداء، ويستجيب للإضلال بالضّلال. وهذا يساوي القولَ إنّ الإنسان في هذه الرّؤية لا يعود يُعَدّ حُرًّا في أن يختار الاهتداءَ أو الضلال المقدَّمين من الهداية الإلهية. كلّ شيء سيبدو ثابتًا من قبْلُ ومقرّرًا منذ البداية. وهكذا لا يكون ضلالُ الإنسان سوى النتيجة المباشرة والضروريّة لإضلال الله إياه. وهذا الإضلالُ الإلهيّ لا تمكن مقاومتُه، وفي مِثْل هذه الحال، حتّى النبيُّ نفسه لا يمكن أن يؤمّل في إعادة هداية إنسانٍ إلى الطّريق السّويّ، كما يؤكّد القرآن نفسه مِرارًا.

وهكذا نرى في هذه المنظومة الثانية، قبْلُ في المرحلة الأوّلية، تضادًّا أساسيّاً بين "هَدى" و "أضلّ"، ويتخلّل هذا التضادُّ المنظومةَ كلّها، وهكذا يكون لدينا هنا خطّان يمضيان موازيًا أحدُهما للآخر منذ البداية إلى النهاية.

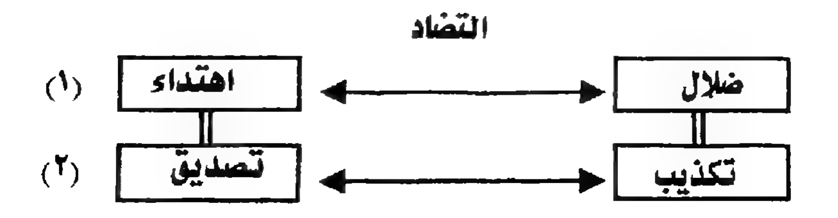
إنّ وجود هاتين " الرّوايتين." المختلفتين لـ " القصّة " نفسها والتغاير بينهما في القرآن لا بدّ من أن يثير فيما بعد بين مفكّري الإسلام مشكلات خطيرة فيما يتعلّق بمفهوم حرّيّة الإنسان والمسؤولية الأخلاقيّة. لأنّك متى تبنّيت وجهة نظر منطقية صارمة، فلابدّ من أن تدرك وجودَ تضادّ منطقيّ بين هاتين المنظومتين : الاختلاف فقط في أنّ وجهة النظر القرآنيّة ليست وجهةَ نظر المنطق الصِّرْف ؛ إذ يكشف الفكرُ القرآنيّ نفسَه على مستوى مختلف جوهريًّا عن مستوى منطق عقل الإنسان. وطالما أنّ الإنسان ملتزمٌ بهذا المستوى من التفكير لا يمكن أن يكون هناك مجالٌ لمشكلة كهذه. وأيًّا كانت الحالُ، لم يُثر القرآنُ نفسُه مشكلةَ حرّية الإنسان في هذه الصّورة الخاصّة.

ومن دون المضيّ بعيدًا في المشكلة الكلاميّة المتمثّلة في حرّية الإنسان وعدالة الله، لنلتفت الآن إلى البنية الدّلالية الدّاخلية لمفهوم " الهداية "، الذي من المسلَّم أنه أحدُ المفهومات الأكثر أهمّية في القرآن. وقد رأينا قبْلُ كيف يحوِّل الحقلُ نفسُه إلى مفهوم في القرآن في طريقتين مختلفتين. لكن في أيّة منظومة جعلناها أساسًا، نصادف دائمًا التضادَّ المفهوميَّ

نفسَه : اهتداء وضلال متى بدَأ جزءُ الإنسان.

وهذا موجودٌ في المنظومتين كلتيهما. وهذا التضادُّ بين الاهتداء والضّلال موجودٌ في كلّ مكان تقريبًا في القرآن ؛ والحقيقةُ أنّ الاثنين يشكّلان واحدًا من أكثر الثنائيات المفهوميّة المستخدَمة شيوعًا وتكرارًا في القرآن(٧).

ومثلما أسلفتُ، هذا الثنائيُّ له نظيرُه، في حقلٍ دلاليّ [١٤٣] آخر، في التضادّ بين التّصديق والتّكذيب بوصفهما الشكلين الأساسيّين لاستجابة الإنسان للآيات التي أنزلها الله. لكنّ الثنائيّ الأوّل (١) فيه شيءٌ يميّزه تمامًا عن الثاني (٢).



وخلافًا للثاني، لا يمكن تصوّرُ تضادّ الاهتداء والضّلال من دون أن يكون هنالك مفهومٌ أساسيّ يشكّل أساسًا له: مفهوم " الطّريق ". فمفهومُ " الطّريق " هو الكلمةُ الصميمية للحقل كلّه. بتعبير آخر، يلعب مفهومُ الطّريق في هذا الحقل الدّلاليّ الدورَ الذي يلعبه مفهومُ " الآية " في الآخَر. وفي القرآن، يُدَلّ على هذا المفهوم بكلمات مختلفة : السّبيل، الصّراط، الطّريق وهي الأكثر أهمية.

وعلى النحو نفسه، يمتلك كلّ من الاهتداء والضّلال عددًا من المفردات. وبدلًا من الاهتداء، يكون مستخدَمًا أحيانًا مثلًا : الرُّشْدُ أو الرَّشَدُ بمعنى " سلوك الطّريق الصحيح "، أو القَصْدُ بمعنى " أن يسلكَ الإنسانُ طريقَه الموصِلَ إلى المكان الذي يريده ".أمّا الضّلالُ (والفعل منه : ضَلّ) فتُستخدَم كلماتٌ مختلفة كثيرة فعليًّا في القرآن مرادفاتٍ له : عَمِه، مثلًا،

(٧) مثلًا، الزّمَر، الآية ٣٧؛ والبقرة، الآية ١٧٥، إلخ.

الذي يعني "أن يتنكّب الطّريقَ الصّحيح" (مثلًا، البقرة، الآية ١٥)، وقَسَطَ بمعنى "أن يعدل عن الطّريق الصحيح" (مثلًا، الجنّ، الآيتان ١٤، ١٥)، ونَكَبَ أو نَكِبَ بالمعنى نفسه (مثلًا، المؤمنون، الآية ٧٤)، [٨] وتاهَ بمعنى "ضاعَ في الصّحراء وتحيّر" (مثلًا، المائدة، الآية ٢٦٠)، وغَوى، غَوِي (المصدر منه : غَيّ وغواية) بمعنى "ضلّ" (مثلًا، الأعراف، الآية ١٤٦).

وإنّه من السّهل أن نرى أنّه يقع تحت كلّ من هذه المفهومات المفهومُ الأساسيُّ "طريق". المسألةُ هي دائمًا : هل يتّخذ الإنسانُ الطّريقَ الصحيح الموصِل إلى طِيّته أو مقصوده، أي الله ونجاة نفسه، أو ينحرف عنه ويتحيّر في صحراء الكفر ؟ لكنّ ما هو أكثر أهمّيّةً أن يلاحَظ هو أنّ "الطّريق" المرادَ هنا ليس فقط طريقًا ؛ العنصرُ الحاسِمُ جدًّا في هذه الصّورة للطريق في التصوّر القرآنيّ هو كونهُ "مستقيمًا".

الطريقُ الذي يشير إليه اللهُ خلالَ آياته "مستقيمٌ". ويعني هذا في السّياق القرآنيّ أنّك إذا تابعتَ خطّه فقط فسيقودك مباشرةً إلى النجاة. وهذه الاستقامةُ في الطّريق الإلهيّ تقف في مغايَرة حادّة لـ "العِوَج" في الطّرق الأخَر جميعًا. و"العِوَج" يعني في هذا السّياق أن الطّريق، بدلًا من أن يوصلك إلى مكانك المقصود، يقودك بعيدًا [١٤٤] عنه :

"وأنّ هذا صِراطي مستقيمًا فاتّبعوه ولا تتّبعوا السُّبُلَ فتفرّقَ بكم عن سبيله"[٩]

هكذا مرّةً أخرى نرى مفهومَيْن مهمّين مضادًّا كلٌّ منهما للآخر بوصفهما مبدأينِ متصارعَيْن : "الاستقامة" و "العِوَج" في الحقل الدّلاليّ لمفهوم الطّريق. وجليٌّ أنّ "مستقيمًا" و "أعوجَ" هما هنا كلمتا قيمة، لأنّهما ترمزان إلى قِيَم دينية، إحداهما إيجابيّة والأخرى سلبية. ويبرزُ التضادُّ بوضوحٍ خاصّ لأنّ القرآن يصف الكافرين بأنهم يسعون دائمًا إلى جَعْل طريق الله "المستقيم" معوجًّا.

(٨) " وإنّ الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصّراط لناكبون ".

(٩) الأنعام، الآية ١٥٣.

" لِمَ تصدّونَ عن سبيلِ الله مَنْ آمنَ تبغونها عِوَجًا "(١٠)

" لعنةُ الله على الظالمين. الذينَ يصدّون عن سبيل الله ويبغونها عِوَجًا وهم بالآخرة كافرون "(١١)

وفي شأن هذه المفهومات التي تشكّل كما رأينا توًّا حقلًا دلاليًّا كبيرًا مستقلًّا، علينا أن نلاحظ أنّ هذا الأخير لم يكن البتّة حقلًا جديدًا أدخله القرآن لأوّل مرّة إلى معجم اللغة العربيّة. بل على العكس، كان حقلًا قديمًا جدًّا. كان موجودًا قبْلُ في الجاهلية، وكان مألوفًا أن يلعب دورًا ليس أقلّ أهمّية في الجاهلية، الاختلافُ الوحيدُ أنّه في الجاهلية كان مغزاه "ماديًّا" أمّا في الإسلام فتكمن أهميّتهُ تمامًا في استخدامه المجازيّ.

وعند مَنْ يعيشون في الصّحراء، كانت مسألةُ معرفة الطّريق المستقيم أو التّيه في صُقْع فسيح من الرّمال مسألةَ حياةٍ وموتٍ طبعًا. وفي تلك الأيّام كان لكلّ قبيلة منطقتُها أو حِماها. وفي داخل الحدود الواضحة للحِمى أو المنطقة، لا يمكن أن تنشأ مشكلةٌ خطيرة فيما يتّصل بسلوك الطّريق الصّحيح، أمّا خارجَ منطقتهم المعروفة فإنّ معظمهم كانوا عاجزين ؛ فهناك عليهم أن يواجهوا امتدادًا واسعًا لا حدود له من الرّمل مليئًا [١٤٥] بـ "الأهوال"، كثيرًا ما وصفوه – ولابدّ من أن يكونوا شعروا حقًّا – بأنّه هُولةٌ [كائن هائل] غريبةٌ مستعدّة لأن تنقضّ عليهم في أيّة لحظة، وتفترسهم. وفي وضع كهذا يكون مفهومًا تمامًا أنّ عرب الجاهلية طوّروا جهازًا كاملًا لشبكةٍ مفهوميّة فيها إشارةٌ إلى الهدى و " الطّريق ". وقد مُيِّز بين أنواع مختلفة كثيرة للطّريق، والصّحراءُ نفسُها سُمّيت أسماءً مختلفة تبعًا لما إذا كانت تمتلك هذه الخاصيّة أو تلك أو لا تمتلكها : ما إذا كانت مثلًا تحتوي على الماء أو لا، ما إذا كانت بطريق واضح وممهّد أو غير مطروقة، ما إذا كانت قفرًا مترامي الأطراف من دون أيّة علاماتٍ أو

---

(١٠) آل عمران، الآية ٩٩، و "عِوَجًا" بمعنى : معوجّةً.

(١١) آل عمران، الآيتان ٤٤ – ٤٥.

معالم، إلخ.. وهكذا، ولنكتفِ هنا بمثالٍ واحدٍ من كثير، فإنّ كلمة " يَهْماء " استُخدمت خاصّةً في التعبير عن صحراء خطرة يستحيل فيها على أيّ إنسانٍ أن يبيّن أين هو الطّريق الصحيح، سهلٌ مترامي الأطراف من الرّمال من دون طريق بيّن. بل إنّه كان ثمّة فِعْلٌ خاصّ للمشي من دون وجهة في هذا الضّرب من الصحراء هو الفعل " عَسَف " :

مُعْتسِفُ الأرضِ مقفِرٌ جَهِلُ (١٢)

والغبيّ الذي اعتاد أن يجلب الهمّ لنفسه بالمشي من دون تفكير في مثل هذه الأماكن الخطرة سُمّي " العِسِّيفَ ". ويوجد جمعٌ مثيرٌ لهذه المفهومات في قصيدة الشّنفرى الشهيرة "لاميّة العرب" (١٣) :

ولسْتُ بمِحْيارِ الظّلام إذا انتحتْ ... هُدى الهَوْجلِ العِسِّيف يهماءُ هوجَلُ

لكنّ النقطة الأساسيّة هي أنّ هذه الكلمات جميعًا فُهمت في المقام الأوّل بالمعنى الأكثر حرفيّةً ومادّية. والحقلُ الدّلاليّ الذي شكّلته كلماتٌ من هذا القبيل ليس له دلالةٌ دينيّة في الجاهلية. خذْ مثلًا كلمة " هُدى " نفسها. فإنّها لم تكن تعني " الهداية " بالمعنى المجرّد ؛ كانت تعني بدقّة " ظهورَ الطّريق " خاصّة في الصّحراء. والهادي - الذي هو اسمُ الفاعل من الفعل " هَدى " - في الجاهلية كان رجلًا ذا خبرة متميّزة بكلّ الطّرق الممكنة في الصّحراء، وكانت حِرْفتُه دِلالةَ الرّجال في الطّريق الصحيح حتى يصلوا بأمانٍ إلى طِيّتهم أو مكانهم المقصود. كانت الصحراءُ مكانًا في غاية الخطورة، وحتّى الهُداةُ المحترفون يمكن في أيّة لحظة [١٤٦] أن يضلّوا. وكان مصدرًا لفخر وسرور لا حدود لهما لدى الرّجل أن يكون عنده وَعْيٌ بأنه كان مفضَّلًا في هذا الاعتبار على الهداة المحترفين. يقول عَبيدُ بنُ الأبرص في واحدة من قصائده مفتخرًا :

---

(١٢) عبيد بن الأبرص، الدّيوان ١٤، ٢.

(١٣) البيت ١٩.

هذا وداوِيَّةٍ يَعمى الهُداةُ بها ناءٍ مسافتُها كالبُرْدِ ديمومَةْ

جـــاوزتُـهـــا بـعَلَنْـداةٍ ....(١٤)

ومن هذا نفهمُ كيف كان مهمًّا جدًّا في تلك الأيّام للرّجل أن يكون هاديًا ممتازًا لنفسه أو على الأقلّ معه هادٍ مجرَّبٌ ويمكن الاعتمادُ عليه. وفي عالم القرآن أيضًا، يحتلّ مفهومُ الهادي مكانةً غايةً في الأهمّية. الاختلافُ فقط أنّ الهادي في القرآن هو اللهُ نفسُه، الهادي الذي لا يضلّ، الذي يكون لهذا السبب موثوقًا معوّلًا عليه. هكذا يضفي القرآنُ على المفهوم طابعًا روحيًّا بكلّ معنى الكلمة، ينقله من جوّ المظهر المادّي جدًّا من حياة الإنسان إلى مستوى التصوّر الدّيني لحياة الإنسان.

كان في الأصل مفهومًا مرتبطًا بتجربة السّفر الحقيقيّ في الصّحراء. وهكذا هو في القرآن مفهومٌ دينيّ مرتبط بسَيْر حياة الإنسان المصوّرة مجازيًّا في صورة صحراء واسعة على الإنسان أن يجتازها.

وطبيعيّ تمامًا أنّه حدث الشيءُ نفسُه لمفهوم "الطّريق" نفسه. ولذلك فإنّ الصّراط(١٥) والسّبيل، وهما الكلمتان الأكثر تمثيلًا لـ " الطّريق " في القرآن، مستخدمتان على نحو واضح بالمعنى الدّينيّ. والكلمتان مترادفتان تمامًا في القرآن، وتنتميان إلى فئة التعابير المفتاحيّة التي ستُحدد البنيةَ الأساسيّة لنظرة القرآن إلى العالم. وفي العهود الجاهليّة أيضًا استخدم الشعراءُ هاتين الكلمتين كثيرًا، ولكن دائمًا بمعنى مادّي، غير دينيّ.

والحقيقةُ أنّ المسألة ليست مسألةَ كلمات مفتاحية قليلة متباعدة. بل يكتسب كلّ الحقل

---

(١٤) الدّيوان ٤١، البيتان ١٢ -- ١٣.

(١٥) استعارة قديمة جدًّا من الكلمة اللاتينية *strata* (أي *via strata* " طريق ممهد ") بمعنى ما يسمّى الطريق الرّومانيّ. وتظهرُ الكلمةُ في ديوان عبيد بن الأبرص بصيغة الجمع " صُرُط " بمعنى الطرق العادية فقط. ويبدو أنّ عرب الجاهلية، بقدر ما نستطيع أن نحكم من أدبهم، فقدوا كلّ تذكّر لأصلها هذا.

الدّلاليّ لـ " الطّريق " في القرآن معنًى رمزيًّا عميقًا. القرآنُ، بتعبير آخر، ينقل الحقلَ المفهوميّ الكاملَ مع كلّ المفردات التي تشكّله من المستوى المادّيّ للتفكير إلى المستوى الدّينيّ للتفكير، ويجعله روحيًا، ويجعل المنظومةَ المجازية [١٤٧] للمفهومات المنتَجة بهذه الطريقة الأساسَ نفسَه الذي يبني عليه فلسفته الدّينية.

٣ ــ العبادةُ أداةٌ للاتصال :

مثلما لوحظ قبلُ، ليس الاتّصالُ بين الله والإنسان، سواء أكان لفظيًّا أم غير لفظيّ، ظاهرةً أحادية الجانب بل هو ظاهرةٌ ثنائيّة متبادلة. ويقابلُ النمطَ اللفظيّ للاتصال من الله إلى الإنسان، الذي هو الوحيُ ليس غير، "الدّعاءُ "، حديثُ قلب الإنسان مع الله، سائلًا اللهَ فضلَه ودعمه، بوصفه النمط اللفظي للاتصال في الاتجاه الصّاعد. وعلى نحو مماثل، فإنّ الاتّصالَ الإلهيّ غير اللفظيّ المتمثّل في إنزال الآيات غير اللفظية، له قسيمٌ بشريّ في أعمال العبادة والممارسات الدّينية المعروفة في الإسلام باسم " الصّلاة ". والصّلاة، على الحقيقة، قابلةٌ لأن يُنظر إليها من وجهات نظر مختلفة. لكنّه من وجهة النظر الخاصّة لدراستنا هذه، هي النوعُ غير اللغويّ من الاتصال في الاتجاه الصّاعد، أي من الإنسان إلى الله، ذلك لأنّها "تعبيرٌ" رسميٌّ من جانب الإنسان عن التوقير العميق الذي يشعر به في حضرة الله. وبدلًا من مجرّد تلقّي كلمات الله وآياته بطريقة سلبية، يُحَضّ الإنسانُ ويُؤمَر بقوّة بأن يعبّر على نحو فعّال عن شعوره بالتوقير والافتتان من خلال مجموعة من الأفعال المادّية الجسدية في صحبة آخرين يَشركونه الشعور نفسه.

ولا شكّ في أنّ الصلاة تتضمّن بعض العناصر اللفظية(١٦)، لأنّه بالإضافة إلى الحركات الجسدية المحدّدة، تشكّل القراءةُ من القرآن والتشهّدُ والصّلاةُ على النبيّ [صلّى الله

(١٦) "الصلاةُ قولٌ وعملٌ وإمساكٌ"، الشافعي، الرسالة ٣٥٧، ص ١٢١.

عليه وسلم] إلخ...، جزءًا مهمًّا من الصّلاة. لكنّه لا بدّ من أن يلاحظ هنا أنّ العناصر اللفظية، أي الكلمات، تُستخدَم على نحو مختلف تمامًا عن الكلمات المستخدَمة في الدّعاء؛ لأنّها في " الصّلاة " تُستخدَم على أنّها طقسٌ؛ كلُّ الكلمات تتخذ هنا دلالةً طقسيّة واضحة، أمّا في الدّعاء فإنّ الكلمات تُستخدم أوّلًا للتعبير الخاصّ عن فِكَرٍ ومشاعر شخصية جدًّا [١٤٨] تستلزم التعبيرَ عنها في لحظة محدّدة. الإنسانُ في دعائه، باختصارٍ، يعني حقًّا ما يقول. أمّا في الصّلاة، فإنّ الكلمات التي ينطقها لا تصف فِكَرَه الشخصيّة، بل تكون بطبيعتها رمزيّةً في معنى أنّها تشكّل جزءًا من الطقس. العناصِرُ اللفظيّةُ في الصّلاة ليست البتّة لفظيةً بالمعنى العاديّ للكلمة. وأكثر من ذلك، ما هو مهمٌّ هنا هو النمطُ التامّ للصّلاة، الذي هو شيء أبعد من اللفظيّ. إنّه، على الجملة، طريقةٌ غيرُ لفظية للاتصال من الإنسان إلى الله؛ إنّه الطريقةُ البشريّة لإقامة اتصالٍ مباشرٍ مع الله من خلال الصّورة المأمور بها للطقس.

مع النّبيّ محمّد، تبدو الصّلاةُ ترجع، في الرّوح لا في الاسم، إلى أيّامه في الجاهلية. وتتّفق الأحاديثُ المهمّة جميعًا على تأكيد أنّ محمّدًا، متبعًا ممارسةَ بعض المتديّنين المكّيين، اعتاد على أن ينصرف في عزلة مؤقّتة عن الشؤون الدّنيوية إلى غار حِراء قرب مكّة، كلَّ سنة لعدد معيّن من الأيّام. ووفقًا للرّواية التقليدية، استمرّ هذا لسنواتٍ عديدة قبل أن زارته الحقيقةُ أخيرًا ونصّبته رسولًا لله. وفي الأحاديث يسمّى هذا " التحنُّث ". وبرغم أنّ أصلَ الكلمة غامضٌ، فإنّ المستيقن تمامًا أنّها عنت بعضَ الممارسات العباديّة. وربّما نستطيع عدّها المرحلة الجاهلية للصلاة.

وأيًّا كانت الحال، فإنّ الصّلاة صارت سريعًا أحدَ الأعراف الرّئيسة في الإسلام، وأعطيت مكانةً خاصّة جدًّا بين الفرائض الدّينية بوصفها ملمحًا مميّزًا للأمة المسلمة الناشئة. وليس من الضروريّ هنا أن ندخل في تفاصيل هذا العرف.(١٧) يكفي أن نشير إلى أنّ السّجود

(١٧)- لمثل هذه التفاصيل، انظر : *E. E Calverley, Worship In Islam, Madras, 1925.*

(والفعل منه سَجَدَ) الذي هو ذروةُ هذا النمط من العبادة، والذي يتمثّل في سجود المؤمن واضعًا جبينه على الأرض أمام معبوده، كان معروفًا لدى عرب الجاهلية بوصفه شكلًا للتعبير عن أعمق الإعجاب الذي يصل إلى حدّ العبادة. يقول النابغةُ مثلًا واصفًا الجمالَ الأخّاذ لفتاةٍ :(١٨)

أو دُرّةٍ صَـــدَفيّـةٍ غـوّاصُــهـا ... بَهِج متى يرَها يُهِلّ ويسجـدِ

لو أنّها عرضتْ لأشمطَ راهبٍ ... عَبَدَ الإلهَ صَــرورةٍ متعبِّدِ

وفي شأن المعنى الوضعيّ لـ " صلاة " نعرف أنّ الفعل " صلَّى " عنى عمومًا : " بارك الشيءَ " في الأدبيات قبْل القرآنية والقرآنية معًا(١٩). وههنا سأقدِّم مثالًا مهمًّا جدًّا لاستخدامه في الشعر الجاهلي.

يقول الشاعرُ الأعشى واصفًا كيف تُحفظ الخمرةُ بعناية فائقة :

وقـــابَــلَهـــا الــرّيحَ في دنّــها ... وصلّى على دنّهـا وارتَسَمْ(٢٠)

لكنّه أكثرُ أهميّةً من هذا لفَرْضنا أنه قبْلُ في الجاهلية استُخدمت الكلمةُ أحيانًا بمعنى يقترب من المفهوم القرآنيّ للصّلاة.

---

(١٨) الدّيوان، ص ٥٢، البيت ٢، ص ٥٤، البيت ٢.

(١٩) صلّى على فلان : دعا له بخير، باركه : التّوبة، الآية ٨٤ ؛ والتّوبة، الآية ١٠٣ ؛ والأحزاب، الآية ٤٣ يمكن أن تقدِّم في صورة بعض أمثلة قرآنية.

(٢٠) قارن : لسان العرب، ١٢، ص ٢٤٢ ؛ وتعني " ارتسم " : " دعا الله أن يحفظه ". أما عند أبي حنيفة، فيعني الفعلُ هنا " ختم الدّنّ بإحكام ".

وهكذا ترك عنترةُ في قصيدة نظَمها في مَدْح الإمبراطور الكبير لإمبراطوريّة فارس، كسرى أنو شروان، هذا البيتَ المثير جدًّا :[٢١]

تُصلِّي نحوَه مِنْ كلّ فجّ ملوكُ الأرضِ وهْوَ لها إمامُ

وكلمة " إمام " كما استُخدمت في هذا البيت مهمّة. إذ تعني النقطةَ التي تُدارُ إليها نظرتُك المحدِّقة وتُركِّز. وبهذا المعنى تكون مرادفةً لواحدةٍ من الكلمات القرآنية الأكثر أهمّيةً في حَقْل " الصّلاة " كلمة " القِبْلة " التي تعني اصطلاحيًّا الجهةَ التي يُتوجّه إليها في الصّلاة. ومن المهمّ جدًّا أنّ الشاعرَ نفسَه يستخدم فعليًّا كلمة " القِبْلة " بدقّة بهذا المعنى في الإشارة إلى كسرى أنو شروان نفسه :[٢٢]

يـا قِبْلة القصّادِ يا تاجَ العُلا

[١٥٠] والقصّادُ هنا جَمْعُ " قاصد " وهو " مَنْ يقصِد شيئًا "، " من يعتزم الذّهابَ إلى شيء ".

وكما هو جليٌّ، يختلف المحتوى المادّيُّ لكلمة " صَلاة " هنا عن الصّلاة الإسلامية، لكنّ البنية الشكليّة هي نفسُها ؛ ويتمثّل الاختلافُ الوحيدُ في حقيقة أنّ القِبْلة هنا بدلًا من أن تكون الاتّجاه نحو الحرَم المكّي تكونُ المكانَ الملوكيّ للملِك الفارسيّ الكبير، والصلاةُ نفسُها هي الإعجابُ الملوكيّ القريب من العبادة، بدلًا من أن تكون العبادةَ الدّينية لله.

(٢١) الديوان، ص ١٦٤، البيت ١٦.

(٢٢) الديوان، ص ١٧١، البيت ٨.

الفَصْلُ السّابعُ

العلاقةُ الاتّصالية بين الله والإنسان (٢)

(الاتّصال اللغويّ)

١ ــ كلامُ الله : [١]

إنّ العلاقة الاتّصالية بين الله والإنسان في الرّؤية القرآنية، ولنُعِدْ هنا ما أشير إليه مرّات عديدة، ثنائيةٌ أساسًا :

١ – من الله إلى الإنسان.

٢ – من الإنسان إلى الله.

وفي الفصل السّابق عالجنا النمط غير اللفظيّ. وكما قلتُ هناك، فإنّ النمط اللفظيّ الذي سيكون موضوعَ هذا الفَصْل هو في التحليل النهائيّ ليس سوى حالة خاصّة للظاهرة الأكثر عمومًا لاتّصال الله – الإنسان الممثّلة بطريقةٍ نموذجيّة من خلال الصّنف غير اللفظيّ. هذه هي الحالُ، ما قيل في شأن البنية الأساسيّة للاتصال غيرْ اللفظيّ ينطبق كلّيةً على النمط

---

(١) جزءُ هذا الفصل المهتمُّ بمسألة الوحي في القرآن ظهر قبْلُ في صورة مقال منفصل في : دراسات في فكر القرون الوسطى *Studies in Medieval Thought*، في مجلة الجمعية اليابانية لفلسفة القرون الوسطى *Journal of Japanese Society of Medieval Philosophy* (المجلد ٥، ١٩٦٢ م) تحت عنوان " الوَحْيُ مفهومًا لغويًّا في الإسلام ". لكنّ الفصل ليس نَسْخًا تامًّا للمقال، برغم أنّ المسائل المعالَجة والمناقشة الرّئيسة تبقى بطبيعة الحال كما هي فعليًّا.

اللفظيّ، بقدر ما يتعلّق بجانب الله ← الإنسان من المسألة. بتعبير آخر، ليس الوحْيُ سوى حالة خاصّة جدًّا لـ " تنزيل " الآيات.

الاختلافُ فقط أنّ الوحي يَظهر على نحو واضح جدًّا ومتميّز عن جملة الأشكال الأخرى لـ " التنزيل " مما يستلزم معالجتَه على نحو مستقلّ بوصفه صنفًا مستقلًا. وهذه هي أيضًا الرّؤيةُ القرآنيةُ في هذه المسألة. وفي القرآن يُعطى الوحيُ مكانةً خاصّةً جدًّا. إذ يُعامَل ثمّة بوصفه شيئًا غير عاديّ، شيئًا غامضًا، لا يمكن كشْفُ سِرّه للعقل البشريّ العاديّ. ومن هنا ضرورةُ وسيطٍ يسمّى " النبّيّ ". وفي هذا الصّدد، تكون الآياتُ التي يُنزلها اللهُ في هذه الصّورة الخاصّة مختلفةً تمامًا عن كلّ الآيات الأخَر، التي تكون " طبيعيّة " ومن ثم في متناول أيّ إنسانٍ لديه القدرة العادية على " الفهم الصحيح ".

[١٥٢] ويمكن أن نشير إلى أنّ إحدى العلامات الأكثر خصوصية وتمييزًا للأديان الكبيرة الثلاثة ذات الأصل السّاميّ، اليهوديّة والنصرانيّة والإسلام، هي رؤيتها جميعًا أنّ المصدر التاريخيّ نفسَه، الضمانة المطلقة، لحقيقة التجربة الدّينية للمؤمنين يكمن في الفعل الأوّلي المتمثّل في إظهار الله نفسَه، أو تجلّيه، للبشر. ويعني الوحيُ في الإسلام أنّ الله "تكلّم"، أنه جلّى ذاتَه من خلال اللّغة، وليس بلغةٍ غير بشرية غامضة بل بلغةٍ واضحة يمكن أن يفهمها البشر. وهذه هي الحقيقةُ الأوّليّة والحاسمة جدًّا. وإنّه من دون هذا الفعل الأوّليّ في جانب الله، ما كان يمكن أن يكون هنالك دينٌ صحيح على الأرض تبعًا للفهم الإسلاميّ لكلمة " دين ":

ولا عجب، والحالُ كذلك، أن كان الإسلامُ منذ البداية الأولى مُدْرِكًا جدًّا لِلّغة. ظهر الإسلامُ عندما تكلّم الله. والثقافةُ الإسلاميّةُ كلُّها جعلت بدايتها بالحقيقة التاريخيّة المتمثّلة في أنّ الإنسانَ خوطِب من جناب الله بلغةٍ تكلّم بها الإنسانُ نفسُه. لم يكن هذا مجرّدَ تنزيل الله كتابًا مقدّسًا. بل فُهِم منه أوّلًا أنّ الله " تكلّم ". وهذا هو بدقّة ما يعنيه " الوَحْي ". الوحْيُ في

جوهره مفهوم لغويّ.

وهكذا فإنّ الوحي بهذا المعنى له في السّياقات القرآنيـة مظهـران أو جانبـان مختلفـان ومتساويان في الأهمّية. أحدُهما يهتمّ بكونه مفهومًا " كلاميًّا "، بالمعنى الفنّـي الـضيّق لتعبـير "كلام" متميّزًا عن " اللّغة " أي اللّسان. والثاني عليه أن يتعامل مع حقيقة أنّه من بين اللّغات الثقافية جميعًا التي كانت موجودةً في ذلك الوقت اختار اللهُ اللّغةَ العربيّةَ قصْدًا وليس اعتباطًا - كما يؤكّد القرآنُ في مواضع كثيرة - أداةً للكلام الإلهيّ. وباستخدام مـصطلحات سُوسِّـير نستطيع أن نميّز بين هذين الجانبين بالقول إنّ الأوّل هو جانبُ الكلام *the parole – side* بينما الثاني هو جانب - اللّسان *the langue – side* من المسألة، والكلامُ واللّسانُ في اللّغة العربيّـة مرادفان تقريبًا لـ *parole* و *langue* الفرنسيّين على الوِلاء. وكلٌّ من هـذين الجـانبين كـان لـه أصداءٌ ثقافية خطيرة فيما بعد في تاريخ الفكـر الإسـلاميّ، ستـضح أهميتُهـا عنـدما نتقـدّم. ولنركّز اهتمامنا أوّلًا على جانب - الكلام من الوَحْي.

سنبدأ بملاحظة أنّ الوَحْي، حسب التصوّر القرآني للظّاهرة، هو كلامُ الله *God's parole* : الوَحْيُ = كلام الله. وبصرف النظر عن كونه تفسيرًا اعتباطيًّا، هذه هي فعليًّا الصّياغةُ الجديدةُ التي نلقاها كثيرًا في القرآن. و الحقيقةُ أو القضيةُ، كما سيكون من السهّل تخيّلُها، مهمّةٌ جدًّا فيما يتّصل بموضوع هذا الفصل.

ولعلّ مثالًا واحدًا أو اثنين فقط من القرآن يكفيان لجعل [١٥٣] هذا الأمر مُقنعًا.هكذا نقرأ في سورة التوبة :(٢)

" وإنْ أحَدٌ من المشركين استجارَكَ فأجِرْه حتّى يسمعَ كلامَ الله "

وهمنا يكون واضحًا من الوجهة السّياقيّة أنّ " كلامَ الله " يشير إلى ما تكلّم الله به وقاله للنبيّ، أي الكلمات الموحاة له. وعلى النحو نفسه يُقال في سورة البقرة إشارةً إلى وحْي

---

(٢) التوبة، الآية ٦.

شريعة موسى :(٣)

" أفتطمعونَ أن يؤمنوا لكمْ وقد كان فريقٌ منهم يسمعون كلامَ الله ثمّ يحرّفونه من بَعْد ما عقلوهُ وهم يعلمون "

وعَينُ إمكانية تحريف " الوَحْي " إلى شكل تحليليّ لـ " كلام الله " تُظهر بجلاء تامّ أنّ هذه الظاّهرةَ لها من الوجهة الدّلالية نقطتا تأكيد مختلفتان :

١ - الله.

٢ - الكلام.

وبتعبير آخر، للمفهوم أساسانِ يقف عليهما. عندما يوضَع تأكيدٌ خاصّ على الأساس الأوّل، أي الله، ويُنظَر إلى الظاّهرة كلّها من ذلك الجانب، يُدَلّ على مفهوم الوَحْي بصنفٍ خاصّ من الكلمات التي لا يمكن أن تنطبق بدقّة على أيّ جانب من جوانب السّلوك الكلاميّ البشريّ العاديّ والسّويّ، من مِثْل "التنزيل"، "الوَحْي"، إلخ. فالتّنزيل لا يمكن أن يُستخدم في الإشارة إلى حدوثٍ للفعل الكلاميّ بين الإنسان والإنسان. المعنى "الوَضْعيّ" للكلمة الذي فيه يبرز، في هذه الحالة، أصْلُ الكلمة بوضوح خاصّ يحولُ دون انطباقها إلّا على اتّصال متجاوزٍ للطبيعة. ذلك لأنّ الجذْرَ الذي تُشتقّ منه الكلمةُ، ن ز ل، يعني "النزولَ"، ولذلك ينطوي "التّنزيلُ" على معنى "جَعْل شيءٍ ينزل". وفي شأن "الوَحي"، يمكن أن نلاحظ أنّه يُستخدَم أحيانًا في الإشارة إلى الاتصال البشريّ، أو على الحقيقة، من أجل تلك القضية، حتّى في الإشارة إلى الاتصال الحيوانيّ كما يحدث في أحيان كثيرة في الشعر الجاهليّ، لكنّه حتّى في مثل هذه الحالات يمكن أن تُستخدَم الكلمةُ فقط عندما يحدث الاتّصالُ المرادُ هنا، البشريّ أو الحيوانيّ، في وضعٍ غير عاديّ، وهو دائمًا مصحوبٌ بمعنى السّرّيّة

---

(٣) البقرة ، الآية ٧٥.

والغموض. وهذه النقطةُ ستُدرس فيما بعد على نحو أكثر تفصيلًا، عندما نصل إلى مسألة [١٤٥] بنية المعنى لهذه الكلمة المهمّة في القرآن.

يكفي أن نلاحظ في هذه اللحظة أنّ الوحي، عندما يُنظر إليه من هذه الزّاوية، ليس فعلًا كلاميًّا بالمعنى الطبيعيّ والمعتاد للكلمة. وإذا ما تقدّمنا أكثر ووضعنا تأكيدًا مطلقًا على هذا الأساس الأوّل للمفهوم، غدا الوَحْيُ سِرًّا من أسرار المباحث الإلهية، لا يمكن فهمُه من خلال الفِكْر التحليليّ البشريّ. وتكون ظاهرةُ الوَحْي، في هذا الاعتبار، شيئًا غامضًا من الناحية الجوهريّة، لا يسمح بالتحليل ؛ إنّه شيء يُؤمَن به فقط.

وعلينا أن لا ننسى في أيّة حال أنّ مفهوم الوَحْي له أساسٌ آخر ومهمّ أيضًا، يجعله قابلًا لأن يُحلَّل بطريقة عاديّة. الوحيُ، كما اقترحتُ قبْلُ، مساوٍ من الناحية الدّلالية لـ "كلام الله". وإذا ما نظرنا إلى المسألة من زاوية العنصر الثاني، بدلًا من أن نضع تأكيدًا وحيدًا على المكوّن الأوّل، أدركنا حالًا أنّ الوحي هو في الأحوال جميعًا نوعٌ من "الكلام". من نواحٍ أخرى، لم يستخدم القرآنُ كلمةَ "كلام" في وصف الوحي.

ومن الصّعب، عندئذ، مقاومةُ استنتاج أنّ الوحي، برغم أنّه تبعًا لكونه كلامَ الله هو شيءٌ غامضٌ وليس فيه شيء مشترك مع السّلوك اللغويّ البشريّ العادي، بقدر ما هو "كلامٌ" ينبغي أن ينطوي على كلّ الصّفات الأساسيّة للكلام البشريّ. والحقيقةُ أنّ القرآن يستخدم أيضًا كلماتٍ أُخَر في الإشارة إلى الوحي تطبّق على نحو مشترك على النتاجات العاديّة للكلام : "كلمة" مثلًا في سورة الشّورى:[٤]

"ويمحُ اللهُ الباطلَ ويُحِقُّ الحقَ بكلماتِه"

"القولُ" كلمةٌ أخرى من هذا النوع ؛ ومن الواضح أنّها الأكثر شيوعًا بين كلّ التعابير المرتبطة بالسّلوك الكلاميّ البشريّ. و "قال" إحدى الكلمات التي استُخدمت كثيرًا جدًّا في

---

(٤) الشورى، الآية ٢٤.

اللّغة العربية منذ أوّل وقتٍ في تاريخها إلى اليوم. وكلمةُ "قال" مبتذلةٌ إلى حدّ أنّها لا تحتاج إلى شرح. الكلمة موجودة ؛ وكلُّ إنسان يفهم معناها.وفيها يتّصل بالموضوع الذي نناقشه، من المهمّ ملاحظةُ أنّه في القرآن كثيرًا ما يستخدم الحقُّ نفسُه [الله تعالى] هذه الكلمةَ في الإشارة إلى وَحْيه [تعالى].

ولذلك فإنّه في سورة المزَّمِّل يقول اللهُ مخاطبًا محمّدًا:[٥]

" إنّا سنلقي عليكَ قولًا ثقيلًا "

وينبغي أن يلاحَظ أنّه ههنا يشير اللهُ [تعالى] إلى وحْيه بوساطة كلمةٍ هي الأكثر شيوعًا بين كلّ كلمات العملية الكلاميّة البشرية، وهي كلمة "قَوْل"، وبرغم ذلك هي معزَّزة في هذه الآية بصفةٍ قويّة جدًّا "ثقيلا".

والاستنتاجُ المستخلَصُ من هذا التأمّل المختصر هو أنّه، برغم أنّ الوحي في ذاته ظاهرةٌ أكبر من كلّ مقارنة وأعصى على كلّ تحليل، هناك اعتبارٌ خاصّ نستطيع فيه أن نتناوله من وجهة تحليلية، وأن نحاول كشْفَ البنية الأساسيّة لمفهومه باعتباره حالةً قصوى، أو على الأصحّ، استثنائيةً من حالات السّلوك اللغويّ العامّ موجودة لدى كل الكائنات التي "تتكلّم" جميعًا.

وما يجعل الوَحْي هكذا نوعًا خاصًّا غير طبيعيّ من الظاهرة اللغوية أنّ المتكلّم فيه هو اللهُ والسّامعَ إنسانٌ. ويعني هذا أنّ كلامًا يحدث هنا بين الرّتبة فوق الطبيعية للوجود والرّتبة الطبيعيّة للوجود، وهكذا ثمّة توازنٌ أو تعادل وجوديّ بين المتكلّم والسّامع. وفي التداول العاديّ للكلمات، يوجد كلٌّ من المتكلّم والسّامع على المستوى نفسه من الوجود، واقفَيْن على قدم المساواة الوجوديّة. إنسانٌ يحدّث إنسانًا آخر ويفهمه هذا الإنسانُ الآخر. ولا يمكن أن

(٥) المزمّل، الآية٥.

يكون هناك اتصالٌ لغويّ بين إنسانٍ و حصانٍ مثلًا، إلّا في صورة مجازيّة، ذلك لأنّه بين إنسانٍ وحيوان ليس هناك تساوٍ في مستوى الوجود، مهما كان الحيوان ذكيًّا. أقصى ما يمكن إحداثُه بين الشريكين في حالٍ كهذه تبادلٌ غير لفظي أو خارجٌ عن اللّغة للعلامات. ويقدّم الشّاعرُ عنترة مثالًا رائعًا جدًّا في هذا الشأن.

ففي الأبيات الشهيرة لمعلّقته، يصف على نحو مؤثّر وعاطفيّ جدًّا تجربتَه لمثل هذا الاتّصال غير اللفظيّ بينه وبين جَوداه. والعلاقةُ الحميمية – ولعلّنا نقول الشخصية تقريبًا – بين الشاعر والجواد كانت مضربَ المثَل بين العرب.

وفي هذه الأبيات يصوّر عنترةُ الموتَ المأساويَّ لجواده المحبوب في ساحة الوغى. في ذلك الوقت الجوادُ مجلّلٌ بالدّم. وبوجود عدد كبير من الرّماح المغروزة في الصّدر، يُحجم الجوادُ ويتنحّى جانبًا، ولا يعود قادرًا على الاندفاع نحو العدوّ.

فشكا إليّ بعَبـرةٍ وتحمحُم

لو كان يدري ما المحاورةُ اشتكى ولكان لو عَلِم الكلام مُكلّمي [٦]

[١٥٦] الإنسانُ والحيوانُ لا يمكن أن يتّصل أحدُهما بالآخر لغويًّا لسببين مترابطين ترابطًا قويًّا:

١ – عدَمُ وجود منظومة – علامات مشتركة بينهما.

٢ – الاختلافُ الجوهريّ في الطبيعة الوجوديّة.

وبشيء من وضع القضية في قالب التجريد، نستطيع القولَ إنّ الشيء نفسَه ينطبق على الاستحالة النظريّة للاتصال اللفظي بين الله والإنسان، لأنّه ههنا أيضًا لا توجد منظومة – علامات مشتركة بين الاثنين، ولأنّ اختلافًا وجوديًّا جوهريًّا يفصل أحدهما عن الآخر.

---

(٦) المعلقة، نشرة *Fr. Aug. Arnold*، لايبزغ، ١٨٥٠م، البيتان ٦٨-٦٩.

وأيًا كانت الحالُ، فإنّه في حالة الوَحْي القرآنيّ أزيلَ العائقُ الأوّل المتّصل بمنظومة - علامات مشتركة بسبب كون اللغة العربيّة قد اختارها اللهُ [تعالى] نفسُه منظومةَ - علامات مشتركةً بين الله والإنسان. أمّا السّببُ الثاني، الوجوديّ، فإنّ العائق لم يكن من الصّنف الذي يسهل إزالتُه. ومن هنا استثنائيّةُ هذه الظاهرة. لأنّه ههنا لا يحدث اتصالٌ لغويّ حقيقيّ بين مستويين للوجود هما عالمَانِ متباعدان وتقع بينهما مسافةٌ هائلة من الانفصال. وإنّه برغم ذلك يكلّم اللهُ الإنسانَ، ويسمعُ الإنسانُ الكلماتِ ويفهمها. وذلك هو الوحْيُ. أمّا كيف ينبغي أن نفسّر هذه الظاهرةَ الاستثنائية ؟ - أو على الأصحّ، كيف جرّب العربُ أنفسُهم في ذلك العصر تلك الظاهرةَ وأيّ نوع من التصوّر شكّلوا لأنفسهم عن هذا الحدث الغريب ؟ فذلك ما سيكون عملنا الرّئيس في النصف الأوّل من هذا الفصل.

لكنه قبْل أن نشرع في التصارع مع هذه المسألة الصّعبة، علينا أن نحاول تحليلَ المعنى الأصليّ لكلمة " وَحْي "، التي من المسلّم إلى حدّ بعيد أنّها الأكثرُ أهميّة بين كلّ الكلمات في العربيّة التي تدلّ على ظاهرة الوحي.

٢ ـــ المعنى الأصليّ لكلمة وَحْي :

من حسن الحظّ، أنّ كلمة " وَحْي " إحدى الكلمات المستخدمة تكرارًا في الشعر الجاهلي. ويسهّل هذا كثيرًا تحليل البنية الأصلية، أي قبْلَ القرآنيّة، للمفهوم. ومن الأمثلة الكثيرة لاستخدامها سأعزل، لبيان شروطها الدّلالية الأساسيّة، النقاطَ الثلاث الآتية :

١ - أنّها " اتّصالٌ " في المقام الأوّل. ولكي أمهّد السبيلَ للتحليل، سأدخِلُ في هذه المرحلة مفهومًا منهجيًا جديدًا: " كلمة الاتصال بين شخصين" *two - person - relation words* وأبدأ بالقول إنّ " الاتصال " [١٥٧] عمومًا ينتمي دلاليًّا إلى صنف كلمات الاتصال بين شخصين *two - person - relation words*. وماذا يعني هذا ؟ دعني أولًا أشرح

باختصار ما أعنيه بـ " كلمة الاتصال بين شخصين "، فهذه الفكرةُ كما سنرى في الوقت الرّاهن تلعب دورًا غايةً في الأهمية في تحليل البنية الدّلالية للوحي.

في تحليل معاني الكلمة على العموم، كثيرًا ما نجد من المفيد أن نبدأ بإثارة الاهتمام بـ "عدد" الأشخاص الدّاخلين في الموضوع، وكلمةُ " شخص " في هذا السّياق مرادٌ بها ما يراد بشخصيات المسرحية *dramatis personae*. بتعبير آخر، من المهمّ لنا غالبًا أن نعرف، وهذه أولى خطوات التحليل الدّلالي، كم شخصًا - أو ممثّلًا- ينبغي أن يوجد على خشبة المسرح لكي يحدثُ الحدثُ الذي تدلّ عليه الكلمةُ فعليًّا.

وهذا طبعًا مقصورٌ فقط على تلك الحالات التي تكون فيها فكرةُ " الشخص " داخلةً في صميم البنية الأساسية للمعنى. المائدةُ موجودةٌ، مثلًا، ليجلس الناسُ عليها، والكتبُ موجودة لكي يقرأها الناس، لكنّ بنية معنى " المائدة " أو " الكتاب " لا تتضمّن فكرة "الشخص" بوصفه أحدَ مكوّناتها الأولى والأساسيّة.

على أنّ ما أعنيه بـ " كلمة الاتصال بين شخصين " سيُفهَم جيّدًا بعد هذه الملاحظات العامّة، إذا ما قارن المرءُ بين الجملتين البسيطتين : " آكُلُ " و " أَلُومُ ". فالفعلُ في الجملة الأولى "كلمةُ شخص واحد *one – person – word*"، بينما الفعلُ في الجملة الثانية " كلمةُ اتّصال بين شخصين ". وقد اخترتُ قصدًا الفعلين " آكُلُ " و " أَلوم "، وكلّ منهما فعلٌ "متعدّ"، لأبيّن أنّ الفرق الدّلاليّ الذي نتحدّث عنه الآن هو شيءٌ شبيهٌ في الظّاهر بالفرق النحويّ بين المتعدّي واللّازم، لكنّه على الحقيقة مختلفٌ عنه تمامًا.

كلٌّ من " آكُلُ " " أَلُومُ " فعلٌ متعدّ، وبرغم ذلك يظلّ الأوّلُ " كلمةَ شخص واحد"، بينما الثاني كلمةَ " شخصين ". وفي حالة " الأَكْل " يُطلب من شخص واحدٍ فقط أن يكون على خشبة المسرح. طبعًا، قد يكون هنالك أكثرُ من شخص، لكنّ هذا شيءٌ عارضٌ تمامًا وليس له سوى أهمّية ثانوية بقدر ما تكون البنيةُ الدّلالية الأساسية لـ " الأَكْل " ذات أهمّية.

هناك ممثّل واحد على الخشبة ؛ وهو يأكُل، وهذا كلُّ ما يُطلَب لكي يمكن أن يكون هناك حدوث للفعل " آكُلُ " (٧). أمّا في حال الفعل " ألُومُ " فإنّه على العكس من ذلك لا بدّ من أن يكون هناك شخصان على الخشبة. الحدثُ المسمّى " اللّوم " [١٥٨] لا يمكن بطبيعة الحال أن يحدث فعليًّا إلّا إذا كان هناك على الأقلّ شخصان. وهذا أيضًا، من الوجهة البنائية، اتّصالُ شخصين *a two – person – relation*، والممثّل يلعب دورًا مزدوجًا.

بالعودة إلى الكلمة التي نحن في صددها، نلاحظ في ضوء هذا الشّرح أنّها " كلمةُ اتصال بين شخصين ". وبتعبير آخر، لا بدّ أن يكون هناك شخصان على خشبة المسرح لكي يكون من الممكن أن يحدث الحدثُ المسمّى " وَحْيًا " فعليًّا. ولنسمِّهما " آ " و " ب ". وفي هذه العملية يعملُ " آ " بنشاطٍ (آ ← ب)، والعملُ نفسُه هو نَقْلُ مرادِ " آ " وفِكْرِه بوساطة علامة أو علامات. ولا يمكن أن يكون هنا تبادليّة *reciprocity* أي إنّ العلاقةَ متى قامت لا يمكن إطلاقًا أن تُعكَس. إنّه بدقّةٍ اتصالٌ أحاديّ.

٢- ليس لزامًا أن تكون لفظية. أي إنّ العلامات المستخدمة بهدف الاتصال ليست دائمًا لغويّة، برغم أنّ الكلمات يمكن أيضًا أن تُستخدَم.

٣- هناك دائمًا إحساسٌ بالغموض والسِّرّيّة والخصوصية. بتعبير آخر، هذا النمطُ من أنماط الاتّصال مقصورٌ على فئة قليلة *esoteric*، إذا جاز التعبير. فالاتّصالُ ليس سوى مسألة خاصّة بين "آ" و "ب". ويجعل "آ" نفسَه واضحًا تمامًا لـ "ب"، ولكن لـ "ب" فقط. هناك اتصالٌ تامّ بينهما، - لكنه يُصنعُ على نحو يكون فيه سياقُ الاتصال عصيًّا على الفهم لمن هم خارج العملية. وبوجود هذه الحالات الأساسية الثلاث في الذهن، دعنا ندرس بدقّة مثالًا

(٧) يمكن أن يلاحَظ، بالمناسبة، أنّه يوجد في العربيّة أداةٌ صرفيّة لتحويل مثل هذه الكلمة على نحو منتظم إلى كلمة "شخصين". وهي على العموم ما يُعرف باسم الصّيغة الاشتقاقية الثالثة، أو صيغة "فاعَل". فإنه خلافًا لـ "أكَل" يستلزم "آكَلَ"، شخصين على الخشبة : إنسان يأكُل مع إنسان آخر على المائدة نفسها.

واحدًا مهمًّا، وننظر كيف يكون "الوَحْيُ" عندما تغدو البنيةُ المفهوميّة التي شرحناها توًّا مجسّدةً أو ماديّةً. والمثالُ من واحدةٍ من القصائد الشهيرة لعلقمة الفَحْل، وهو شاعرٌ جاهليّ من الطّراز الأوّل:[٨]

يـوحي إليها بإنقـاضٍ ونَـقْنَقَةٍ ... كمـا تراطنُ في أفدانها الرّومُ

ويصف الشاعرُ هنا، بلمسة لطيفة من الدّعابة ناشئة عن التشخيص، مجيءَ ذَكَر النعام [الظّليم] إلى العشّ. وقد مضى الظّليمُ بعيدًا عن العشّ بحثًا عن الطّعام. ثمّ على حين غِرّة، في يوم مطيرٍ وعاصف، يتذكّر أنثاه وبيضه التي تركها في العشّ. يجعله المطرُ يشعر بالقلق إزاءهم، فيبدأ بالجري بأقصى ما يستطيع نحو العشّ. يعود، وهناك يجد عائلته آمنةً مطمئنّة. أما وقد هدأت نفسه، فقد أخذ يتحدّث إلى أنثاه بابتهاج. يقول لها شيئًا. ماذا يقول ؟ - لا أحدَ يعرف عداهما: إنّه سِرٌّ بين الاثنين. [١٥٦] هذا هو الوضعُ الذي يحاول الشاعرُ أن ينقله. وهو يقول: "يتحدّث الظّليمُ إليها (يوحي، فعل مضارع من كلمة "وَحْي" التي نحن في صددها) بأصواتٍ مقرقعة (إنقاض، الذي هو "لغة النّعام") ونَقْنَقةٍ (تمثيل معتمِد على محاكاة الصّوت للمعنى لصوت النعام)، مثلما يكلّم الرّوميُّ الآخرَ بلغةٍ عصيّة على الفهم (تَراطَنُ) في قصورهم".

وكلمةُ "تراطنُ" (عوضًا عن : تَتَراطنُ) في هذا السّياق مهمّةٌ جدًّا لغرضنا. الفعلُ الأساسيّ "رَاطَنَ"، الذي اشتُقّ منه "تراطَنُ"، يتألّف دلاليًّا من عنصرين أساسيّين. أحدُهما فكرةُ أنّ المتكلّم أجنبيّ، أي غير عربيّ، لغتُه الأمّ لغةٌ غير العربيّة. والثاني أنّها غيرُ مفهومة تمامًا لدى السّامع العربيّ. والصّيغةُ الاشتقاقية لـ "تَراطنُ" تُحوّل الجمْعَ بين هذين العنصرين إلى "علاقة شخصين"، مع فكرة إضافيّة للتبادل بحيث تبعث في عقلنا صورةَ الأجانب يكلّم

---

(٨) المفضليات، ١٢٠، البيت ٢٨.

أحدُهم الآخر بلغة غير قابلةٍ للفهم. وكلّما حدث شيءٌ من هذا القبيل بين العرب، كان طبيعيًّا تمامًا أن يغدوا متشكّكين جدًّا. وفي مُسند ابن حنبل مثلًا، وهو أحد صحاح الحديث، يُروى أنّ شابًّا روميًّا رُئي مرّة يُكلّم امرأةً روميّةً متزوّجةً من عربيّ " راطنها بلسانه " [٩]، وأنّ هذا اتُّخِذ حالًا دليلًا مقنعًا على أنّه كان بين الاثنين سِرٌّ وعلاقة خفيّة.

وفي ضوء هذه المعلومة، يبدو النصفُ الثّاني من هذا البيت [عجز البيت] يعطي مفتاحًا مهمًّا للكيفية التي ينبغي أن نفهم بها الكلمةَ المفتاحيّة في صدر البيت، "يوحي "، ومثل ذلك، باختصار، كلمةُ "وَحْي". افترِضْ أنّ شخصين يتحدّث كلّ منهما إلى الآخر في محضرك في جوّ من الحميمية بلغة أجنبيّةٍ لا تفهمها. وأنت متأكّد من أنّه يوجد بين الشخصين اتصال تامّ في الفِكَر والعواطف يتواصل، لكنّك لا تستطيع النّفاذَ إلى محتوى الاتصال نفسه، لأنك دخيلٌ على الجماعة. هذا طبعًا يثير الإحساس بحصول شيء سِرّيّ.

وكونُ البنية الدّلالية لكلمة "وَحْي" تتضمّن عنصرًا من السّرّية ناشئًا عن عدم القابلية للفهم، يمكن أن يُظهَر من خلال حقيقة أخرى. ففي الشعر الجاهليّ كثيرًا ما تُستخدَم كلمةُ "وَحْي" بمعنى "الكتابة"، أو "الرّسائل" أو " الأحرف". ولذلك فإنّ لَبيدًا في معلّقته، وهو يتحدّث عن آثار دار محبوبته التي هجرها ساكنوها لزمن طويل، [١٦٠] يقول إنّ أثَرَها لم يُمْحَ تمامًا ؛ ما يزال "كالأحرف" (الوُحِيّ، وهو جمعُ وَحْي) [١٠].

ومِثْلُه المَرّارُ بنُ مُنْقِذ، وهو شاعرٌ من القرن الأوّل الهجريّ:

وترى منها رسومًا قدْ عَفَتْ   مِثْلَ خطِّ اللّامِ في وَحْيِ الزُّبُرْ [١١]

(٩) الحديث رقم ٤١٦، المسند، جـ١، القاهرة، ١٩٤٩م.

(١٠) – على نحو أكثر دقة : " كأنّ صخورها انطوت على كتابة أو أحرف (المعلّقة، البيت ٢). والنصّ هو :

خَلَقًا كما ضَمِنَ الوُحِيَّ سِلامُها

(١١) المفضليات، ١٦، البيت ٥٦. وانظر أيضًا ديوان عنترة، ص ١٩٠، البيت ٧ : كوَحْيِ صحائفٍ من عهد كسرى.

تعطي المعجماتُ العربيّةُ عادةً معنيين مختلفين لكلمة "وَحْي" هذه:

١- الوَحْي، و

٢- الأحرف،

وكأنّه لا توجد صلةٌ البتّة بين الاثنين. وهذه النظرةُ تُغفل الحقيقةَ المهمّة جدًّا المتمثّلة في أنّه لدى عرب الجاهليّة الذين كانوا أمّيينَ تمامًا تقريبًا، كانت الأحرفُ شيئًا غامضًا جدًّا. ونعرف كيف أصيبوا بالدّهشة بسبب الأحرف العربيّة الجنوبيّة الغريبة - هكذا شعروا - المنقوشة على الصخور. وكان هذا عندما كانت كلمةُ "قَلَم" ما تزال تحمل على نحو غير عاديّ مضمونات خطيرةً وعميقةً كما يظهر من وُرود الكلمة في واحدةٍ من صِيَغ القَسَم التي تميّز السُّوَر الأولى من القرآن:

" والقَلَمِ وما يَسْطُرونَ "[١٢]

ومرّةً أخرى، وفي مقطع مهمّ آخر، تظهر الكلمةُ نفسُها متّخذةً معنىً رمزيًّا:

" اِقرأْ وربُّكَ الأكرمُ الذي علّمَ بالقَلَمِ علّمَ الإنسانَ مالَمْ يعلَمْ "[١٣]

الأحرفُ المكتوبةُ كانت علاماتٍ لشيء، كلُّ العرب عرفوا ذلك جيّدًا. الأحرفُ المكتوبةُ وُجدت لتنقل معنى ما، لكنّ معظم عرب الجاهليّة لم يعرفوا ماذا نقلت تلك العلاماتُ. كانت لدى عقولهم شيئًا غامضًا. "اتصالٌ" مقترنٌ بإحساس بـ "الغموض" - هذا كان المفهومَ من الكتابة في ذلك الوقت. وتبعًا لهذا الفهم، فإنّ المعنيين اللّذين يُزعم أنّهما مختلفان لكلمة "وَحْي"، بصرف [١١٦] النظر عن كون أحدهما مختلفًا عن الآخر، هما شيءٌ واحدٌ ليس غير.

وفيما يتصل بفكرة الطريقة الغامضة للاتصال الذي تنقله كلمة "وَحْي"، يمكن لفتُ

---

(١٢) - القلم، الآية ١.

(١٣) - العلق، الآية ٢-٥.

الانتباه إلى وجود مثالٍ رائع جدًّا في القرآن. وابتغاء مزيد من الدّقة، إنّه ليس "غامضًا" بقدر الطريقة "غير الطبيعية" للاتصال. وفي أيّة حال تظلّ الفكرةُ الأساسيّةُ هي نفسَها.

في سورة مريم[١٤] يُجعَل زكريّا أبكمَ ومن دون كلام لثلاثة أيّام آيةً لفضل الله الخاصّ. حيث نقرأ:

" فخرج على قومه مِنَ المحرابِ فأوحى إليهم أن سَبِّحوا بكرةً وعشيًّا "

في الظروف الطبيعية العادية ربّما استخدم القرآنُ كلمة "قال" أو "أَمَر". إلّا أنّ زكريّا أبكمُ مؤقّتًا ؛ ليس في وسعه أن يقول شيئًا. وهكذا يعطي إشارة لقومه، ليس بالكلمات بل بالإيماء. هدفُ إيصال الفِكَر يحقّق هنا بطريقة غير عادية. وهذا هو ما تتضمّنه كلمةُ "وَحْي" في هذه الفقرة.

والمثالُ هنا مهمّ ورائعٌ لأنّه حالةٌ نادرةٌ جدًّا يكون فيها " آ " و " ب "، الدّاخلان في "اتّصالِ الشّخصين" الموجودِ في كلمة " وَحْي "، من البشَر. وفي القرآن عادة، يكون واحدٌ فقط من الشخصين، " ب " الذي يتلقّى الاتصال، كائنًا بشريًّا. و " آ " هو اللهُ [تعالى] نفسُه. مثالٌ أيضًا :

" وأوحينا إلى موسى أن أَلْقِ عصاكَ "[١٥]

وتكثر الأمثلةُ المشابهة في القرآن. ومن المهمّ أن نلاحظ أنّ " الوَحْي " في هذه المرحلة ليس هو تمامًا "الوَحْيَ " بالمعنى الفنّي الدقيق للكلمة. في هذه المرحلة كلمةُ " وَحْي " مرادفةٌ لـ " الإلهام (وهي كلمة ذات صبغة غير لفظية أكثر عمومًا) ". إنّ استخدام كلمة " وَحْي " بهذا المعنى يوحي بأنّ الله يوصِّل مشيئتَه إلى واحدٍ من البشر مباشرةً، غيرَ واضعٍ وسيطًا بينهما

---

(١٤) مريم، الآية ١١.

(١٥) الأعراف، الآية ١١٧.

(آ ← ب) ؛ فقط، أنّ هذا يؤدّى من دون أيّة صياغةٍ لغويّة للفكر. واللهُ في هذه الحالة يؤثّر في عقل الإنسان على نحو يفهم فيه الإنسانُ مُرادَ الله مباشرةً. " الوَحْيُ " بالمعنى القرآنيّ الدقيق، بالإضافة إلى كونه عملية لفظيةً، شيءٌ أكثر من " اتصال شخصين " بسيط ؛ بل هو [١٦٢] " اتصال ثلاثة أشخاص *a three – person relation* " وهذا ما سنراه في الوقت الرّاهن.

لكنّه قبل الالتفات إلى هذه المسألة، ربما يكون من الأفضل أن نلاحظ في شأن مسألة " الاتصال المباشر بين شخصين " بين الله والإنسان، أنّه في القرآن يحتلّ موسى منزلةً غير عادية تمامًا. ويبدو أنّه من بين كلّ الأنبياء الذين عُرِفوا في القرآن يحظى موسى بامتياز خاصّ في هذا الشأن. وعلى نحو استثنائيّ تمامًا، الله " يكلّم " موسى مباشرةً. والكلمة المستخدَمة في هذا الشأن هي " كلَّمَ ". وهذه الكلمةُ هي فِعْلٌ [ماضٍ] متعدّ من الكلام"*parole*" الذي سبقت الإشارةُ إليه في مطلع هذا الفصل، وهي تتضمن على نحو محدّد " اتصالًا لفظيًّا لشخصين " بين " آ " و " ب ".

فمثلًا، في سورة الأعراف(١٦)، يصعد موسى وحيدًا الطُّورَ ليلقى الله – أحد المشاهد الكِتابية *Biblical* المعروفة. وهنالك كلّمَ الرّبُّ موسى في معزلٍ تامّ عن البشر الآخرين جميعًا. وفي سورة النساء، نقرأ: (١٧)

" ورُسُلًا قد قصصناهم عليكَ مِنْ قبْلُ ورُسُلًا لم نقصُصْهم عليكَ
وكلّمَ اللهُ موسى تكليمًا "

وفي مقطع آخر (١٨)، يوصَفُ مشهدُ الطُّور نفسُه بطريقة مختلفة، أي بمنطق مفهومات مختلفة :

---

(١٦) الأعراف، الآية ١٤٣.

(١٧) النساء، الآية ١٦٤.

(١٨) مريم، الآية ٥٢.

" وناديناهُ من جانب الطّورِ الأيمنِ وقرّبناه نَجيًا "

وهذه الآيةُ استثنائيةٌ في أنّها تستخدم مفهومين لغويّين مهمّين إذا ما فُسِّرا تفسيرًا صحيحًا فسيقدّمان مفتاحا لجانب مهمّ جدًّا لظاهرة " الوحي ". والمفهومان اللّذان أتحدّث عنهما الآن هما : " نادى " و " نجيّ ".

يعني الفعلُ " نادى " تقريبًا " كلّمَ " تمامًا، والفرقُ الوحيدُ أنّ المفهوم الذي يَدلّ عليه الأوّلُ مشروطٌ على نحو خاصّ بعلاقة المسافة أو البعد بين " آ " و " ب ": فهو يعني أنّ " آ " يكلّم " ب " و " آ " في مكان بعيد. يعني " أن تُكلّمَ إنسانًا من بعيد " ؛ هنالك دائمًا عنصرُ مسافةٍ بعيدة بين " آ " و " ب " في هذا المفهوم. وهو بهذا المعنى الضِّدُّ لـ " وَسْوَسَ " الذي [١٦٣] سنناقشه فيما بعد. ويدلّ " وَسْوَس " على أقصر مسافةٍ ممكنةٍ بين " آ " و " ب ". والمسافةُ الطويلة بين " آ " و " ب " تستلزم طبعًا أنّ " آ " يتكلّم بصوتٍ مرتفع، أمّا في حال "وَسْوَسَ"، فإنّ " آ " يتكلّم إلى " ب " بصوت خفيض مكتوم.

وتكثر أمثلةُ " النّداء " في الشّعر الجاهليّ. وأقدّم هنا واحدًا منها، يبدو أنه يجعل البنيةَ الأساسيّة للمفهوم واضحةً جدًّا :

إذا ما اقتنَصْنالَمْ نُخاتِل بجُنّةٍ ... ولكنْ نناديِ مِنْ بعيد: ألا اركبِ[١٩]

(١٩) علقمة الفحل من تلك القصيدة المشهورة التي نظمها في معارضة امرئ القيس، البيت ٢٩. وابتغاءَ أمثلة قرآنية لـ " نادى " انظر : الأعراف، الآية ٤٤ حيث نادى أصحابُ الجنّة أصحابَ النار، والمسافةُ بين الفريقين أبعدُ ما يمكن تخيُّلُه، طبعًا ؛ والأعراف، الآية ٤٨ ؛ والمائدة، الآية ٥٨ ؛ والقلم، الآية ٢١ - ٢٤ ؛ والحجرات، الآية ٤، إلخ. والاستثناءُ الوحيدُ الواضحُ هو ما جاء في سورة ق الآية ٤١ : " واستمعْ يومَ ينادِ المنادِ مِن مكان قريب ". لكنّ قليلًا من التأمّل يكفي لبيان أنّ هذا الجمع لمفهومين متضادّين في الظاهر يُحدِث تأثيرًا أسلوبيًّا أخّاذًا. ذلك لأنّ الآية تشير إلى حالة " استثنائية " حقًّا. فهي تصف مجيء يوم البعث، عندما ينادي المنادي، الملَكُ، الناسَ جميعًا من قبورهم ليدفعهم إلى مكان الحساب. ولدى آذان الموتى الذين يسمعون الصيحة، يعطي النداءُ انطباعًا استثنائيًّا كأنّ أحدًا كان يناديهم بصوت هائلٍ من مكان بعيد، وهذا المكانُ قريبٌ جدًّا منهم، مما يبعث على الاستغراب الشديد.

وفي شأن الكلمة الثانية " نَجِيّ "، علينا أن نلاحظ قبْلَ كلّ شيء أنّها تشير إلى الوضع الخاصّ لـ " ب " في علاقة آ ← ب في الاتصال اللغويّ. وهي تعني أنّ " ب " من حيث هو شخصٌ، على علاقةٍ شخصية حميمية جدًّا مع المتكلِّم " آ ". إنّه " الشخصُ المؤتَمَنُ " الذي يأتمنه " آ " على أسراره كلّها ويبوح له بما في نفسه. هذا الضربُ من الحديث المؤتَمن فيه على الأسرارِ يُدعى في اللغة العربية " المناجاةَ "، المشتقّة من الجذر نفسه الذي اشتُقّ منه " نَجِيّ ". وهذا أيضًا مشروطٌ على نحو خاصّ بمعنى المسافة بين " آ " و " ب " ؛ يوحي استخدامُ هذه الكلمة عادةً بأنّ المتكلّم والسّامع قريبٌ جدًّا كلٌّ منهما من الآخر - ومن هنا جاءت كلمة "قرّبْنا" في النصّ القرآني الذي أوردناه توًا.

وهذا كلّه يبدو يوحي بأنّ موسى في هذا الاعتبار أُعطي فضلًا إلهيًّا خاصًّا. ويؤكّد القرآنُ نفسُه هذه الحقيقة تأكيدًا شديدًا، كما هو واضحٌ من سورة البقرة، حيث نقرأ: [٢٠]

"تلك الرّسُلُ فضّلنا بعضَهم على بعضٍ منهمْ مَنْ كلَّم اللهُ ورفع بعضَهم درجات"

وإنّه بهذا المعنى سمّى علماءُ الكلام المتأخّرون موسى "كليمَ الله" قاصدين بذلك أنّه الإنسانُ الذي منّ الله عليه بنعمة التكلّم معه مباشرة.

وسيكون من الجدير بالملاحظة أكثر أنّه في "اتّصال الشخصين (آ ← ب)" هذا، إذا ما حدث أن يكون "آ" ليس اللهَ بل الشيطان، فإنّ الاتّصالَ عندئذ لا يسمّى عادة "وَحْيًا" بل "وسوسةً"[٢١]. لكنّه من الوجهة البنيويّة لا يكون هذان مختلفين تمامًا. فبالإضافة إلى الاختلاف في شأن "المسافة" بين "آ" و"ب" الذي رأيناه قبْلُ، يكمنُ الاختلافُ الكبيرُ الوحيد بينهما في "مصدر" الاتّصال المتجاوز للطبيعة: في الحالة الأولى يأتي من الله، بينما في الحالة الأخرى الشيطانُ هو المصدرُ للإلهام. ومن الوجهة الدّلالية، تكون الوسوسةُ متضمِّنةً

---

(٢٠) البقرة، الآية ٢٥٣.

(٢١) الأعراف، الآية ٢٠؛ الناس، الآيتان ٤، ٥.

في صورة جزء صغير داخلَ الحقل الأكبر لـ"الوَحْي". ويتبيّن هذا من أنّ القرآن يستخدم أحيانًا الفعلَ "أوحى" تمامًا بالمعنى المحدّد لـ"وَسْوَسَ":[٢٢]

"وكذلك جعَلْنا لكلّ نبيٍّ عدوًّا شياطينَ الإنس والجنّ يوحي بعضُهم إلى بعض زخرفَ القول غرورا" "وإنَّ الشياطينَ لَيوحونَ إلى أوليائهم ليُجادلوكم"[٢٣]

وبالعودة إلى كلمة "وَسْوَسَ"، جديرٌ بالملاحظة أنّه في التصوّر القرآنيّ تلعب نفسُ الإنسان أحيانًا دورَ الشيطان، كما نرى من سورة "ق"[٢٤]، حيث نقرأ:

"ولقدْ خلقْنا الإنسانَ ونعلَمُ ما تُوسْوِسُ به نفسُه".

والعادةُ في مِثْل هذه الحال، أنّ الكلمة توحي بشيءٍ غامض، مقولٍ [١٦٥] بصوتٍ خفيض هامس، مما يشوّش العقلَ ويثيره ويُدخِل فيه إغراءً فتّانا. ويستخدم الأعشى الأكبر[٢٥] هذه الكلمةَ في وصف صوت الأسورة والخلاخيل عندما تمشي الفتاةُ الجميلة هُريرةُ بتؤدة، ممّا يُغريه ويبعث في قلبه هوى لا يقاوم:

تسمعُ لِلْحَلْي وسْواسًا إذا انصرفت كما استعانَ بريحٍ عِشْرِقٌ زَجِلُ

ومن المثير تمامًا أنّ هذا البيت للشاعر الكبير يبدو يستجيب لإحدى الآيات القرآنية[٢٦]، التي تُؤمر فيها النساءُ المسلماتُ الورعات بأن لا يفعَلْن شيئًا يحتمل أن يثير شهوة الرّجل:

"ولا يَضْرِبْنَ بأرجلهنّ ليُعلمَ ما يُخفينَ من زينتهنّ"

---

(٢٢) الأنعام، الآية ١١٢.

(٢٣) الأنعام، الآية ١٢١.

(٢٤) ق، الآية ١٦.

(٢٥) الديوان، ٦، ٤.

(٢٦) النور، الآية ٣١.

وهذه آية مشهورة جدًا وكثيرًا ما يُستشهَد بها في الإسلام دليلًا على حرمة الرّقص.

ويقول المفسِّر البيضاويّ إنّ صوت الخلاخيل يحتمل أن يثير شهوة الرّجال.

وبهذا الفهم، فإنّ الآية القرآنية تُلقي ضوءًا كاشفًا على وصف الأعشى لهريرة، ومن ثمّ على طبيعة مفهوم الوسوسة.

٣ـ البنية الدّلالية للوحي:

ألتفتُ الآن إلى المفهوم القرآني لـ "الوَحْي" بالمعنى الفنّي الدّقيق، بقصد تحليله من وجهة النظر الدّلالية. وسيُفعل هذا بأن نعزل شيئًا فشيئًا جملةَ الظروف الأساسية التي تُستنبط تحتها على نحو طبيعيّ ودقيق الكلمةُ الدّالّةُ على ذلك المفهوم[٢٧].

ولنقل ذلك بلغة أكثر سهولة: متى، وفي أيّ نوع من الوضع المادّي، تُستخدم كلمة "وَحيْ" فعليًا في القرآن؟ ما الشّروطُ الضرورية تمامًا التي إذا ما تحقّقت جعلت الإنسانَ قادرًا على استخدام هذه الكلمة [١٦٦] على نحو دقيق؟ إنّ تقديم إجابةٍ تحليلية مفصّلة لهذا السّؤال الأساسيّ سيكون المهمّة الرّئيسة لهذا القسم.

الشرطُ الأساسيُّ الأوّلُ هو الشرطُ الأكثرُ عمومًا. الوحيُ سلوكٌ كلاميّ (كلام) ملموسٌ يطابق *La parole* في مصطلحات علماء اللّغة الحديثين. الكلامُ *parole* ، في مصطلحيّة سُوسّير، اتصالٌ لغويّ يحدثُ في وضع مادّيّ بين شخصين، يؤدّي أحدُهما دورًا إيجابيًا، ويؤدّي الآخر دورًا سلبيًا (آ ← ب). وهذا هو تمامًا ما عُني بالكلمة العربيّة "كلام". وفي هذا الاعتبار يكون الوحْيُ مفهومًا جزئيًا وأكثر تخصيصًا يقع تحت المفهوم العامّ لـ"الكلام". ويتضمّن هذا أنّ كلّ الشروط الدلالية لكلمة "وَحْي"، التي ستكون مهمّتُنا إفرادَها وعزْلَها، ينبغي أن تُظهِر الخصائصَ الدّقيقة للوحي التي تُسهم في جَعْلِه مفهومًا دقيقًا

---

(٢٧) أدين بهذه الفكرة المنهجيّة للأستاذ إرنست ليسي *Ernest Leisi* وقد عرضها أولًا على نحو منظّم في كتابه:
Der Wortinbalt Seine Struktur im Deutchen und Englischen, Heidelberg, 1953.

داخل حقل الكلام الذي هو أوسع.

والآن فإنّه في شأن هذا الشرط الأوّل، هناك نقطتانِ مهمتان جديرتان بالملاحظة؛ الأولى أنّه لا بدّ في كلّ عملية كلاميّة، أي في الكلام من حيث هو كلامٌ *parole qua parole* من أن يلجأ كلٌّ من "آ" و"ب" إلى منظومة العلاماتِ نفسها، التي لا تعني كما رأينا قبْلُ سوى ما يُسمّى اليومَ في الفرنسية *Langue* الذي يطابق في العربيّة كلمةَ "لسان". ويمكن القولُ بتعبير آخر إنّه ابتغاء حصول اتصال لغويّ فعّال، لا بدّ أن يتكلّم "آ" اللغة التي يمكن أن يفهمها "ب". أي إنّ "آ" ينبغي أن يتكلّم بلغة "ب"، أو على الأقلّ ينبغي أن يستخدم لغةً أجنبيّة تكون مفهومةً لدى الاثنين. وفي الوَحْي القرآنيّ يكلّم اللهُ [تعالى] "آ" محمّدًا "ب" بلغةِ ب، أي العربية. وستُعالَج المسائلُ المتعلّقة باستخدام العربيّة لغةً للوحي في الإسلام على نحو أكثر اكتمالًا في القسم ٤.

النقطةُ الثانيةُ هي أنّه لا بدّ من أن يقف "آ" و"ب" على مستوى الوجود نفسه، لا بدّ من أن ينتميا إلى صنف الوجود نفسه. وفي حالة الوحي -وههنا يبدأ المميّزُ الحقيقي لمفهوم الوَحْي- تُنتهك هذه القاعدةُ الأساسيّة. ذلك لأنّ "آ" و"ب"، أي الله والإنسان، مختلفٌ كلّ منهما عن الآخر فيما يتّصل برتبة الوجود. وواضحٌ تمامًا هنا أنّ "آ" و"ب" لا يقفان أفقيًّا على مستوى الوجود نفسه. العلاقةُ شاقولية أو عمودية: "آ" يقف فوقُ، ممثّلًا المستوى الأسمى للوجود، و"ب" يقف تحت، ممثّلًا مستوى أدنى كثيرًا للوجود.

يلعب هذا الوضعُ الوجوديُّ دورًا في غاية الأهميّة في بنية المفهوم القرآنيّ للوحي. ودَعْنا،عندئذ، نُفرد هذا بوصفه الشرطَ الأساسيّ الثاني لهذا المفهوم ونوجّهُ اهتمامنا إلى [١٦٧] المسائل الخاصّة التي يثيرها من الوجهة الدّلالية.

ومثلما أسلفتُ، لا يمكن حصولُ اتصالٍ لغويّ بين "آ" و"ب" عندما يوجد هذا النوعُ من الاختلاف بين الاثنين. وابتغاءَ حصول اتصالٍ لغويّ حقيقيّ برغم هذه القاعدة الأساسية

للّغة، لا بدّ من أن يحدث شيءٌ استثنائيّ لكل من "آ" و"ب".

وهذه النقطةُ فهِمَها بعضُ مفكّري الإسلام على نحو واضح. فالكَرْمانيُّ مثلًا في شَرْحه الشهير على صحيح البخاريّ يقول:[٢٨] يكمن الوحْيُ في اتصال كلاميّ بين الله والإنسان. لكنّه نظريًا لا يمكن حدوثُ تحاورٍ ولا تعليمٍ ولا تعلُّمٍ إلّا حين يتحقّق بين الطّرفين نوعٌ من التساوي، أي مناسبةٌ بين القائل والسّامع.

فكيف، والحالُ كذلك، تتحقّق هذه العلاقةُ الاستثنائية بين الله والإنسان؟ يجيب الكِرماني قائلًا إنّه هناك طريقتان ممكنتان: إمّا أن يخضع السّامعُ (ب) لتحوّل شخصيّ عميق تحت التأثير السّاحق للقوّة الرّوحية لدى المتكلّم (آ) ؛ وإمّا أن يتنازل المتكلّمُ ويتّخذ نسبيًا صفة السامع.

ويضيف قائلًا إنّ الحالتين كلتيهما حدثتا فعليًا لمحمّد. ويمثّل الصنفَ الأوّل النمطُ السّمعيُّ للوحي الذي يُذكر فيه، كما نرى في الحديث النبويّ، أنّ محمّدًا سمع جلَبَةً غريبةً مثل صلصلة الجرس أو دويّ النّحل. بينما ينتمي النمطُ البصريّ للوحي، الذي يُذكَر أيضًا في الحديث والقرآن والذي يُروى فيه أنه رأى الرّسولَ السّماويّ أو الملَك، إلى الصّنف الثاني.

وربّما تتباينُ الآراء في هذه النقطة الأخيرة. لكنّه في الأحوال جميعًا، علينا أن نعترف بأنّ الكَرمانيّ رأى على نحو صحيحٍ تمامًا الطبيعةَ الأساسية للكلام، وأنّه أيضًا حاول أن يفسّر واقعةَ الوَحْي بمنطق هذا المبدأ الأساسيّ.

وأيّا كانت الحال، فإنّه من الثابت أنّ النوعَ الخاصّ من "المناسَبة" الذي يتحدّث عنه الكَرْمانيّ لا يمكن أن يُقام بين وجودٍ خارق للطبيعة وبين الإنسان، إن كان ممكنًا أن يُقام، إلّا من خلال تحوّلٍ رهيبٍ، تعديلٍ للطبيعة الحقيقية، لشخصية الإنسان. ههنا يحدث شيءٌ فوق قدرته، شيءٌ ضدّ طبيعته، في داخل نفسه من دون إرادته. ويسبّب له هذا على نحو أكثر طبيعيةً

---

(٢٨) شمس الدّين محمد بن يوسف بن علي الكَرماني (تـ ٧٨٦ هـ)، شرح البخاري، جـ١، القاهرة ١٩٣٩م، ص ٢٨.

أشدَّ الألَمِ والعناء، ليس فقط [١٦٨] عقليًّا بل جسديًّا أيضًا. حدث هذا لمحمّد في صور مختلفة. وتُخبرنا الأحاديثُ بمعاناته الشّديدة، وإجهاده الجسدي وشعوره بالاختناق في تلك اللحظات. تروي عائشةُ -وهذا واحدٌ من الأحاديث الصحيحة الأكثر شهرةً في شأن الوحي- "رأيتُه وقد نزل عليه الوحيُ في يوم شديد البَرد. وكان جبينهُ يتفصّدُ عرَقًا". وتذكر أحاديثُ أُخَر أنّه إذا جاء الوحيُ، اسودّ وجهُه؛ وأحيانًا وقع على الأرض كالثّمِل أو المغشيّ عليه؛ وكان أحيانًا يئنّ كالفتيّ من الجِمال، الخ.

ويشرح ابنُ خلدون في مقدّمته هذه الظاهرةَ على هذا النحو: هذا العَناءُ الجسديّ، كما يقول، سببُه أنّه في هذه التجربة فوق الطبيعية تُضطرُّ النفسُ البشرية غيرُ المستعدّة بطبعها لمعالجة شيء كهذا إلى أن تترك مؤقّتًا بشريّتها وتستبدل بها الملَكيّةَ، وتغدو فعليًّا في اللحظة التي هي فيها جزءًا من عالَم الملائكة إلى أن تستردّ بشريّتها.(٢٩)

لكنّ هذا طبعًا تفسيرٌ نظريّ أو فلسفيّ للظاهرة. ولم تكن هذه يقينًا الطّريقةَ التي تناول فيها العربُ في زمان محمّد هذه المسألة. والحقيقةُ أنّ العرب الوثنيّين كان لديهم طريقةٌ مقنعةٌ جدًّا -لعقولهم طبعًا- لتفسير هذا الصّنف من الظواهر.

وعلينا أن نتذكّر في هذا السّياق أنّنا حتى الآن في المرحلة الثانية فقط من تحليلنا. كلُّ ما أسّسناه حتى الآن هو أنّه لدينا الآن حالةٌ من الاتّصال اللفظيّ آتيةٌ من كائن متجاوز للطبيعة إلى كائن بشريّ. ولنقلْ على نحو دقيق، إنّ مشكلةَ من يمكن أن يكون هذا الكائنُ المتجاوز للطبيعة، غيرُ محلولة حتى الآن.

والآن، إذا ما وقفنا عند هذه المرحلة -والعربُ الوثنيّون لم يقفوا عند هذه المرحلة ورفضوا بعنادٍ أيّ تقدّم أكثر- ونظرْنا إلى المسألة من وجهة النظر الجاهلية، فسيبدو الشيءُ كلّه ليس سوى ظاهرة الاستحواذ (التجنين) المعروفة جدًّا، هذه الظاهرةُ التي لا يمكن أن تكون

---

(٢٩) المقدّمة، تحقيق وافي، القاهرة، جـ١، الصفحات ٣٤٦-٣٤٧، ٣٦٠.

خاصّةً بالعرب أو السّاميّين والتي هي مجرّدُ شيءٍ يحدث على نطاق واسع على امتداد العالم ومعروف على العموم في الأزمنة الحديثة تحت اسم الكهانة أو الشّامانيّة *Shamanism**. كائنٌ متجاوزٌ للطبيعة غير مرئيّ، روح أو ألوهية *divinity*، يتملّك على نحو مفاجئ شخصًا منتشيًا للحظةٍ، فيلهمه كلماتٍ متّقدة، في شكل شعر غالبًا، ممّا لا يستطيع الإنسانُ أن ينظمه بنفسه في اللحظات العادية، أي التي لا يكون فيها منتشيًا.

وهذه الظاهرةُ كانت شائعةً جدًّا لدى عرب الجاهلية. ذلك لأنّ "الكاهن" كان حقًّا هذا النّمطَ من البشر الذي كان قابلًا لأن تتملّكه في أية لحظة قوّة متجاوزة للطبيعة. وهذه كانت الصورةَ الوحيدة [١٦٩] للإلهام اللفظي المعروف لدى العرب الوثنيّين. "الشاعرُ" أيضًا كان في الأصل هذا النمطَ من البشر.

دعنا أوّلًا ندرسْ مفهومَ "الشّاعر" في جزيرة العرب القديمة من وجهة أنّه رجلٌ "مُلْهَم *inspired*". وفي القيام بهذه الدّراسة علينا أن نتذكّر الحقيقةَ المهمّة جدًّا المتمثّلة في أنّ الشعر الجاهليّ الذي حُفِظ ووصل إلينا هو في الأعمّ الأغلب نتاجُ المرحلة الجاهلية المتأخّرة عندما كان الشعرُ العربيّ قد مرّ من قبْلُ ومنذ وقت بعيد بالمرحلة غير الناضجة للكِهانة البدائيّة *primitive shamanism*. وعندما ظهر الإسلامُ كان الشّعرُ قد أُحكِمَ وصُقِل إلى حدّ كبير جدًّا في صورة فنٍّ بالمعنى الذي نفهم فيه عادةً هذه الكلمةَ اليومَ، تقريبًا. ولم يَعُد الشعراءُ الجاهليون المشهورون مثل امرئ القيس وطرفة وآخرين من صنف الكهنة أو *shamans***؛ كانوا بدلًا من ذلك فنّانين حقيقيّين.

---

* تعني الشامانية "دينًا بدائيًّا من أديان شماليّ آسية وأوروبة يتميز بالاعتقاد بوجود عالم محجوب، هو عالَمُ الآلهة والشياطين وأرواح السلف، وبأنّ هذا العالم لا يستجيب إلا للشامان [الكاهن] ودينًا مماثلًا خاصة عند هنود أميركة الحمر [المترجم عن المورد]. و قد آثرنا ترجمة الكلمة بـ (الكهانة) لأنها أقرب إلى منطق العربية.

** الشامان: كاهن يستخدم السّحر لمعالجة المرضى ولكشف المخبأ وللسيطرة على الأحداث [المترجم عن المورد].

وبرغم ذلك يوجد في أشعارهم بعضُ بقايا متفرّقة من الفِكَر التي تنتمي إلى المرحلة الأقدم، وهناك على الأخصّ غرضٌ شعريّ يسمّى "الهِجاء" مبنيٌّ أساسًا على هذه الفكرة البدائية للعلاقة بين الكلمة والسّحر *Word-magic* (٣٠).

وكان شعرُ الهجاء هذا، كما أُظِهر على نحو مثير للإعجاب تمامًا في دراسة جولدزيهر الحديثة الرّائعة لهذا الغرض الشعريّ العربيّ (٣١)، قد احتفظ حتّى في العصر الأمويّ بالتصوّر الكهانيّ الجاهليّ للشّعر. وبالإضافة إلى ذلك، لدينا أيضًا مقدارٌ هائل من الأقوال الشفويّة القديمة المحفوظة في الكتب المختلفة، يوفِّر لنا مادّةً قيّمة لدراسة التصوّر العربيّ للشّاعر والشّعر في الأزمنة الأولى التي سبقت التدوين.

أمّا ماذا كان الشعرُ وأيَّ صنف من الناس كان الشاعرُ في الصورة الأصلية في جزيرة العرب، فلنقل باختصار: كان الشاعرُ كما يدلّ اسمُه "شاعِرٌ" نفسُه-وهو اسمُ فاعلٍ من الفعل شَعَرَ أو شَعُرَ، بمعنى "يشعُرُ" [يَعْلَم] بما لا يشعر به غيرُه- شخصًا لديه عِلْمٌ من الطّراز الأوّل بعالَم الغيب. وهذا العِلْمُ بعالم الغيب كان مفترَضًا أن يستمدّه ليس من ملاحظته الشخصية، بل من اتصالٍ حميميّ دائم ببعض الكائنات غير المنظورة، التي تسمّى "الجِنّ". وهكذا لم يكن الشعرُ في هذه المرحلة "فنًّا" بقدر ما كان "عِلْمًا" غيبيًّا مستمدًّا من اتصال مباشر بالأرواح الغيبية التي كان يُعتقد بأنّها تطوف في الجوّ.

ولم تتّصل الجِنُّ بأيّ إنسان. وكلٌّ منها له اختيار خاصّ. وإذا وَجَد جِنّيّ رجلًا يحبّه انقضّ عليه وألقاه أرضًا وجَثَم على صدره وأرغمه على أن يصبح الناطق بلسانه في هذا العالم. هذا كان طقسَ تلقين الشّعر. [١٧٠] ومنذ ذلك الوقت كان الرّجل يُعرف بأنّه "شاعر" بالمعنى الكامل للكلمة. وكان يُقام بين الشّاعر والجنّي نوعٌ خاصّ من العلاقة الشخصية

---

(٣٠) في مسألة السّحر اللغوي، انظر كتابي: *Language and Magic, Tokyo, 1955.*

(٣١) *Abhandlungen zur arabischen Philologie, Erster Teil, Leiden, 1896, pp. 1-105*

الحميمة جدًا. وقد جرت العادةُ بأن يكون لكلّ شاعر من أفراد الشعراء جِنِّيُّه الخاصُ الذي كان ينزل إليه من وقت إلى وقت ليعطيه الإلهام. ويسمّى جِنّيه عادةً "خليلَه". ليس ذلك فقط؛ بل إنّ الجنّي الذي دخل في مثل هذه العلاقة الحميميّة مع أحد الشعراء كان يُعرف باسمِ عَلَمٍ خاصّ مثل مِسْحَل وجُهُنّام. فجنّيُّ الأعشى مثلًا اسمُه "مِسْحَل"، الذي معناه الأصليّ "المِبْرَد" -وهو اسمٌ يرمز إلى لسانه الذّرِب البليغ. وكثيرًا ما يأتي ذِكْرُ الجِنيّ مِسْحَل هذا في شعره. وههنا سأقدّم مثالًا واحدًا فقط(٣٢) مهمًا جدًّا في شأن موضوعنا الذي نحن في صدده:

وما كنتُ شاحردًا ولكنْ حَسِبْتَني ... إذا مِسْحَلٌ سدّى لي القولَ أنطِقُ

شريكانِ فيما بيننا مِنْ هوادةٍ ... صَفِيّانِ جِنّيٌّ وإنسٌ موفَّقُ

يقولُ فلا أعيا لشيءٍ أقولُه ... كفانيَ لا عَيٌّ ولا هو أخرقُ

الوضعُ إلى حدّ ما شبيهٌ بهذا. الشّاعرُ يهاجمه شاعرٌ آخر. وعليه أن يقوم بهجوم معاكس؛ وإلّا كان عليه ليس فقط أن يفقد اعتباره الشخصيّ، بل أن يترك قبيلته تعاني الهزيمة تبعًا للاعتقاد الرّاسخ في ذلك العصر. وهو يشعر بأنّه مهتاجٌ وضيّق الصّدر ومغتمّ، وبرغم ذلك لا يستطيع أن ينطق بكلمة. وعلى سبيل الاعتذار يصف علاقته الغريبة بجِنّيّه، ويقول إنّه يظلّ أبكمَ أخرسَ أمامَ خصمه، وما ذلك لأنّه غير كفؤ أو جاهل، بَل فقط لأنّ جِنّيّه لا يعطيه الكلمات.

يقول: "لستُ تلميذًا(٣٣) حديثَ التجربة في فنّ الشّعر، لكنّ وضعيَ هو هذا: متى ألقى مِسْحَلٌ عليّ الكلمةَ بدأتُ بالقدرة على الكلام. وفيما بيننا نحن صديقان حميمان؛ جنّيٌّ وواحدٌ من البشر موافقٌ له في الطّبع. ومتى قال (أي ألهمني)، فلن أعود عاجزًا عن قول أيّ شيء أقوله. وهو يكفيني طالما لم يكن معقودَ اللّسان (عَيًّا) ولا أخرق".

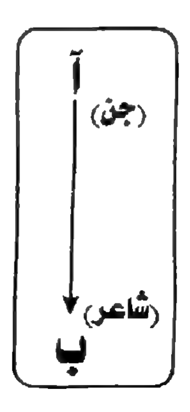
---

(٣٢) الديوان، ٣٣، الأبيات ٣٢-٣٤.

(٣٣) شاحرد: غلام متمرّن على الخدمة. وفي البهلوية اشاگرد، وفي الفارسية الحديثة شاگرد.

ومن المهمّ أن نلاحظ في هذا السّياق أنّ هذا النّوع من الإلهام الشيطانيّ كان الشاعرُ دائمًا يشعر بأنّه شيءٌ "نازلٌ" من عَلٍ، من الجوّ. وبسبب هذا المظهر للإلهام الشعريّ، كانت كلمةُ "نُزُول" [١٧١] (مصدر الفعل نَزَل) مستخدمةً على نطاق واسع(٣٤). ولذلك نجد حسّان بن ثابت(٣٥) مثلًا يصف تجربتَه الشعريّة على هذا النحو:

وقافيةٍ عَجّتْ بليلٍ رزينةٍ تلقّيتُ مِنْ جوّ السّماءِ نزولَها



وإلى هذا الذي تقدّم، علينا أن نضيف نقطةً أخرى مهمّة، وهي أنّه في الأيام الموغلة في القِدَم للوثنية العربيّة المعروفة لدينا، كانت منزلةُ الشّاعر في المجتمع عاليةً جدًّا. كان الشاعرُ الحقُّ مصدرَ قوّة للقبيلة يعزّ تقدير قيمته في السّلم وفي الحرب. ففي وقت السّلم كان القائدَ للقبيلة البدويّة، بسبب العِلْم الغيبيّ الذي ظفر به من جِنّيّه. وتجوالُ القبيلة في الصحراء كانت تنظّمه تعليماتُ الشّاعر – الكاهن الكبير في القبيلة. وبهذا المعنى، كان الشاعرُ في معظم الحالات مرادفًا تقريبًا للقائد "زعيم القبيلة". وفي الحرب عُدَّ أقوى من المحارب لأنّه امتلك القدرة الخارقة على نزع سلاح العدّو، حتّى قبلَ بَدْء المعركة، وذلك من خلال اللّعنات والتعاويذ التي يوجّهها للعدّو في صورة شِعْر، والتي كان يُعتقد أنّها أقدرُ على الفتك بالخصم

(٣٤) يذكّرنا هذا بالتعبير القرآني "تنزيل" الآيات –من الجذر نفسه "ن ز ل" – الذي ناقشناه في الفصل السابق.

(٣٥) الدّيوان، تحقيق هرشفيلد، لندن، ١٩١٠م، ٧٩، البيت الأخير.

وإيقاع الخِزي به من السّهام والرّماح. هكذا كان التصوّرُ الجاهليّ للشاعر، برغم أنّه في أواخر العصر الجاهليّ قبْلَ ظهور الإسلام مباشرةً لم تعد المنزلةُ الاجتماعية للشّاعر عاليةً جدًا.

وهذا يجعلنا نفهم السّببَ الذي جعل معاصري النبيّ محمّد في أحيان كثيرة جدًا يعدّونه "شاعرًا ألهمه جِنّيّ" (شاعرًا مجنونًا)، كما يُعلّمنا القرآنُ نفسُه(٣٦). رفض العربُ الوثنيّون رفضًا قَويًا أن يروا أيّ شيء في محمّد يمكن أن يميّزه عن شخصٍ تملّكه جنيّ وألهمه. وفي أعينهم، كان هنا رجلٌ زَعَم أنّه يمتلك عِلْمًا بـ"الغيب"، أتاه به كائنٌ خارقٌ نازِلٌ من السّماء (نزول). وسواء أكان ذلك الكائنُ الخارق اللهَ أم ملَكًا أم شيطانًا، لم يكن ثمّة فرقٌ جوهريّ البتّة [١٧٢] في تصوّرهم، الكلّ كانوا جِنًا.

يحدّثنا القرآنُ عن أنّ العرب الوثنيّين لم يميِّزوا اللهَ [تعالى] من الجنّ. ففي سورة الصّافّات مثلًا نقرأ:

"وجعلوا بينَه وبينَ الجِنّةِ نسبًا"(٣٧)

ويمكن القولُ بتعبير آخر، إنّه في تصوّرهم ينتمي اللهُ والجِنّ إلى العائلة نفسها.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ هذا الرّجل، محمّدًا، أظهر في لحظات الإلهام النبويّ أماراتٍ واضحة لعَناء جسدي شديد ومعاناة عقلية. وهكذا اعتقدوا أنّ ههنا كان شاعر آخر - إنسانٌ تملّكته الجنُّ(٣٨)؛ هذا كان استنتاجَهم المباشر الطبيعيّ.

هكذا كانت النظرةُ السّائدةُ والغالبة بين العرب الوثنيّين كما يدلّ القرآن دلالة قويّة. وكونُ القرآن يؤكّد دائمًا أنّ النبيّ محمّدًا لا علاقة له البتّة بالاستحواذ الشيطانيّ، كونه ليس رجلًا "تملّكَه جِنّيٌّ"، هو في حدّ ذاته أقوى دليل على أنّه هكذا كان الوضعُ العمليّ في مكّة.

---

(٣٦) الصّافّات، الآية ٣٦.

(٣٧) الصّافات، الآية ١٥٨.

(٣٨) المؤمنون، الآية ٢٥.

وبالعودة الآنَ إلى الرّؤية القرآنية للمسألة، يمكن أن نلاحظ من وجهة النظر القرآنيّة أنّ العرب الوثنيّين الذين عَدّوا محمّدًا "شاعرًا" اقترفوا خطأين: الأوّل، بالخَلْط بين الله العظيم والكائن الدّنيء، الجنّ، والثّاني بالخَلْط بين النّبيّ وشاعرٍ تملّكه جنّيّ.

وتبعًا للنظرة القرآنيّة فإنّ المصدر الحقيقيّ للإلهام النبويّ (آ) ليس جِنّيًا، بل هو اللهُ. وبين هذين الاثنين اختلافٌ مطلقٌ، لأنّ الله هو الخالقُ للعالَم كلّه، أمّا الجنُّ فليسوا إلّا كائناتٍ مخلوقة(٣٩)؛ وهم على غرار البشر العاديّين سيُحضَرون أمامَ الله في يوم الحساب ليحاسبوا(٤٠)، وستُملأُ جهنّمُ بكلٍّ من الإنس والجنّ.

وفي الشأن الثاني، هناك أيضًا فرقٌ جوهريّ ومطلق بين النّبيّ والشاعر. الشاعرُ بالطّبع "أفّاكٌ"(٤١): ما يقولُه إفكٌ صِرْفٌ، وهي كلمةٌ لا تعني بالضرورة "كِذْبة"، بل شيئًا لا أساس له من الحقيقة، شيئًا غير مبنيّ على الحقّ والصّدق. والأفّاكُ رجلٌ يتحدّث على نحو غير مسؤول عمّا يريد قولَه من دون أن يتأمّل فيما إذا كانت كلماتُه لها أساسٌ حقيقيّ أَوْ لا، [١٧٣] بينما ما يقوله النّبيُّ حقٌّ، حقٌّ مطلق ولا شيء آخر(٤٢). وهكذا فإنّ اتّصال "آ" ← "ب" في النبوّة، برغم أنّه ينطوي على مشابهة خارجيّة وشكلية لاتصال "آ" ← "ب" في الكِهانة، له بِنيةٌ داخلية مختلفة جوهريًّا عن الثاني.

وكلمةُ "مجنون" لدى عرب ذلك العصر استُخدمت في الدّلالة على نمط آخر من الرّجال: الكاهنُ الذي أُشير إليه قبْلُ. وعلينا الآنَ أن نلتفت إلى هذا المفهوم الثاني.

كان الكاهن أيضًا إنسانًا تملكته الجنُّ، ونطق بكلمات غير طبيعية أثناء الإلهام الشيطانيّ.

---

(٣٩) الأنعام، الآية ١٠٠.

(٤٠) ص، الآية ٨٥.

(٤١) الشعراء، الآية ٢٢٢.

(٤٢) الحجر، الآية ٨.

وقد شارك الكاهنُ الشاعرَ في أشياء كثيرة. والحقيقةُ أنّنا كلّما رجعنا إلى الأزمنة القديمة غدا من الصّعب علينا أن نميِّز أحدَهما من الآخر. ومهما يكن، فقد كان كلٌّ منهما تجلّيًا للكهانة، وفي الأصل لا بدّ من أنّهما كانا شيئًا واحدًا في طبيعتهما وفي وظيفتهما الاجتماعية. وبرغم ذلك فإنّه من الوجهة التاريخية يبدو أنه كان ثمّة بعضُ نقاط الاختلاف المهمّة.

كان الكاهنُ في الجاهلية إنسانًا ذا قدرات خفيّة، وقد مارس تلك القدرات على سبيل الاحتراف، وتلقّى مكافآت شَرَفيّة جزلة على خدماته، تسمّى "الحُلْوان". وعلى الأقلّ في أواخر العصر الجاهليّ كما نعرف ذلك من الأقوال القديمة، كانت الكهانةُ مؤسّسةً اجتماعية تقريبًا. كان يُستنطَق في شأن كلّ مهمّ من المسائل القَبَليّة والواقعة بين القبائل. عمل مفسِّرًا للأحلام، وطُلب منه العثور على الإبل المضاعة؛ وخدم رجالَ القبيلة ليس فقط في صورة طبيب معالج بل أيضًا في صورة كشّافٍ في المسائل المتصلة بالجرائم المرتكبة في المجتمع.

ومهما يكن، فإنّ ما هو أكثر أهمّية من وجهة نظر عالِمِ اللغة كان ملمحًا أسلوبيًّا ميّز الكاهنَ عن الشّاعر. فقد قدّم الكاهنُ دائمًا تعابيره في شكلٍ إيقاعيّ خاصّ، معروف بـ"السَّجْع". والرأيُ منقسمٌ في شأن ما إذا كان هذا السّجعُ أقدمَ صورة للشّعر بين العرب. والمحتملُ كثيرًا أنّه يمثّل شكلَ التعبير قبْلَ الشّعريّ: إنّه شكلٌ تعبيريّ يقع بين الشّعر النظاميّ ونَثْر الحديث اليوميّ العاديّ. إذ يبدأ الشعرُ العربيّ الحقيقيّ بـ"الرّجَز"، و"السَّجْعُ" مرحلةٌ تسبقه مباشرة.

ويتمثّل "السَّجْعُ" في سلسلةٍ من الجمل القصار المثقلة بالدّلالة، وهي عادةً ذاتُ قافية واحدة. وكان هذا الأسلوبَ الأكثر نموذجيّة للإلهام في الجزيرة العربية في القديم. وكلّ عملية كلاميّة لها أصلُها في القوى الغيبية، وكلّ عملية كلامية لم تكن استخدامًا دنيويًّا يوميًّا للكلمات بل تنطوي على شيء له علاقة بالقوى الغيبية كاللّعْن والمباركة والكِهانة والتّعويذ والإلهام والوحي، لا بدّ من أن تُصاغ في هذا الشكل.

وكلمةُ "سَجْع" نفسُها (المطابقة لـ *shag* في العبريّة) عنت في الأصل والتطوّر ترديدَ صوت الحَمام واليَمام وترجيعَه. وقد ارتبطت [١٧٤] بالجَرْس المخرخِر لصوت الجنّي. ويصف النبيُّ محمّدٌ نفسُه في حديث ترويه عائشةُ الانطباعَ الذي تركه سَجْعُ الكاهن بأنّه قَرْقَرة دجاجة(٤٣): "يُقرقِرُ [الجنّيّ] في أذن صاحبه كقرقرة الدّجاجة".

وتمثيلًا لهذا الأسلوب، سأقدِّم هنا النُّبوءة الشهيرة جدًّا التي نطق بها الكاهنُ المعروف "سَطِيح"، الذي يقال عنه إنّه في لحظات الاستحواذ الشيطانيّ يسطِّح نفسَه كالثّوب حتى يبدو جسدُه كلّه من دون عظامٍ سوى جمجمته(٤٤):

"رأيتُ حُمَمَه، خرجتْ من ظلْمه، فوقعت بأرض تَهَمَه، فأكلتْ منها كلُّ ذاتِ جُمجُمه".

هذه القطعة من "السَّجْع" يقال إنّها عنت الغزوَ الوشيك الحدوث لليمن من جانب الأحباش. وعندما ألحّ عليه ملِكُ اليمن في شأن ما إذا كانت هذه النّبوءةُ صحيحةً، يُروى أنّ هذا الكاهن نطق بالكلمات الآتية، في قالب السّجع كذلك:

"والشَّفَقِ والغَسَقْ، والفَلَقِ إذا اتّسق(٤٥)، إنّ ما أنبأتُك به لَحَقّ"

هذا المثالُ الوحيد سيوضح تمامًا أنّ السّجع في جانبه الشّكليّ كان نوعًا من النثر المقفّى قريبًا جدًّا من الشّعر الحقيقيّ بتكرار القافية، لكنّه مختلفٌ عن الشّعر في عدم امتلاكه الوزنَ العروضيّ. ويمكن أن نلاحظ أيضًا أنّ أسلوب سجع الكهّان كان متميّزًا على نحو واضح بصيَغ القَسَم الغريبة ومناشدات الطبيعة التي تعطينا القطعةُ الثانيةُ بعض الأمثلة لها.

---

(٤٣) البخاريّ، باب التوحيد.

(٤٤) ابن إسحاق، سيرة رسول الله، تحقيق وستنفيلد، جوتنجن، ١٨٥٩-٦٠، الجزء ١، ص ١٠-١١.

(٤٥) فيما يتّصل بكلمة "اتّسقَ" ومعناها، قارن بـ: القرآن، الانشقاق، الآية ١٨.

هذانِ الملمحانِ كلاهما، تكرارُ القافية الذي يقدِّم في أحيان كثيرة إحساسًا بالجمال الأخّاذ، والتوسّلات بالطبيعة، مميِّزانِ [١٧٥] للسُّور الأولى من القرآن.

فهل الأسلوبُ القرآنيّ إذًا "سَجْعٌ" أساسًا؟ في بعض المقاطع يبدو أسلوبُ القرآن ينسجم في كلّ النواحي مع المعايير الشكليّة الأساسية للسّجع، بينما في مقاطع أُخَر خاصّةً في السّور المتأخّرة يعدِلُ استخدامُ الكلمات المقفّاة كثيرًا عن المعيار المميِّز للسجع إلى حدّ أننا لا نستطيع أن ندرك ثمّة شكْلَ السّجع العاديّ. لكنّ ما هو أهمُّ بكثير من وجهة النظر القرآنية هو محتوى الرّسالة المنقولة نفسُه، وليس شكلَ التعبير الذي ينقل الرّسالة.

وفي أيّة حال، لم ينظر العربُ الوثنيون المعاصرون لمحمّد إلى المسألة بهذه الطريقة. بل إنّ معظمهم بدلًا من ذلك تأثّر بوجهة النّظر الأسلوبيّة، وعدّ محمّدًا كاهنًا فقط بسبب الخصائص الأسلوبيّة الشكليّة. وينكر القرآنُ طبعًا إنكارًا شديدًا كونَ محمّد كاهنًا:

"فما أنتَ بنعمة ربِّكَ بكاهنٍ ولا مجنون"(٤٦)

نحن الآن في موضع مناسب لأن ندرس من وجهة نظرنا الخاصّة الملمحَ الثالث - والأكثر أهميّةً- الذي يميِّز بِنيةَ المفهوم القرآنيّ للوحي. وفي القرآن، الوحيُ من وجهة كونه حدَثًا لغويًّا غيرَ طَبيعيّ "مفهومُ اتّصال ثلاثة أشخاص *a three-person-relation*"، الأمرُ الذي يجعله من الوجهة البنيويّة شيئًا مختلفًا تمامًا، ليس فقط عن الكلام البشريّ العاديّ، بل أيضًا عن كلّ الأنماط الأخرى للإلهام اللفظيّ الذي مصدرُه الجنّ.

علينا أن نبدأ بتذكّر أنّه في كلّ من حالتي "الشّاعر" و"الكاهن" يكون اتصالُ "آ" ← "ب" من نوع "اتّصال شخصين" أساسًا. إذ يُقيم "آ"، أي جِنّي، اتصالًا شخصيًّا حميمًا مع "ب"، أي إنسان: حميمٌ جدًّا هذا الاتصالُ الشخصيّ إلى درجة أنّ الجنّيّ الذي يتملّك الإنسانَ يتكلّم بلسانه. ليس هناك وسيطٌ بينهما. بل يمكننا القولُ إنّه في لحظات الاستحواذ

(٤٦) الطّور، الآية ٢٩، وكذا الحاقة، الآية ٤٢.

الشيطانيّ، يتّحد الجنّيُّ والإنسانُ اتّحادًا تامًّا في شخص واحد. وهذه هي الظاهرة التي نعرفها على العموم باسم الكهانة *shamanism*.

ولا ينطبق هذا على التصوّر القرآني للوحي الذي هو كما أسلفتُ توًّا "اتصال ثلاثة أشخاص". وبتعبير آخر، كان في الوعي النبويّ لمحمّد دائمًا أحدٌ ما، كائنٌ مبهم بين الله وبينه، هو الذي نزل الكلام الإلهيّ إلى قلبه. وهكذا فإنّ البِنية الأساسيّة للوحي بالمعنى الذي يفهمه به القرآنُ هي هكذا:

ا ← م ← ب

[١٧٦] علينا أن نتابع دراسة هذه البنية أكثرَ في شيءٍ من التفصيل. وتبعًا للقرآن نفسه، هناك فقط ثلاثةُ أنماط ممكنة للاتصال اللفظيّ من الله إلى الإنسان. وتُوضَح الأنماطُ الثلاثة ويميَّز أحدُها من الآخر بوضوح تامّ في سورة الشعراء، حيث نقرأ[٤٧]:

"وما كان لِبَشَرٍ أنْ يكلّمه اللهُ إلّا وحْيًا أو مِنْ وراء حجابٍ
أو يرسِلَ رسولًا فيوحي بإذنه ما يشاء"

وهكذا فإنّ الأنماط الثلاثة المختلفة للوحي هي:

-اتّصال مُبْهَم،

٢-كلامٌ من وراء حجاب،

٣-إرسال رسول.

والنمطُ الأوّلُ غيرُ موضَح في هذه الآية، ولنقلْ بدقّةٍ إنّنا نُترك في متاهةٍ في شأن ما يُراد بتعبير واضح. لكنّ كلمة "وَحْي" تبدو توحي بأنّ الإشارةَ هي إلى ذلك النوع من الاتّصال المباشر الذي كان، كما تَقدّم القولُ قبْل، نعمةً إلهية خاصّة أُعطيت لموسى باستثناء الأنبياء الآخرين جميعًا منها.

---

(٤٧) الشورى، الآية ٥١.

أمّا في النمط الثاني فإنّ التّعبير المستخدَم "مِنْ وراء حجاب" -يوحي بأنّه يحدث هناك اتّصالٌ لفظيّ (ليس "إلهامًا" بسيطًا)؛ الاختلافُ فقط في أنّ السّامع في هذه الحال ليس لديه أيّةُ رؤية للمتكلّم نفسه. لكنّه، برغم أنّه ليس ثمة شيء يمكن أن تراه عينا النّبيّ فإنّ لديه أوضحَ درجات الوعي بأنّه يوجد في مكان ما في قربٍ شديد وجودٌ مبهم يكلّمه بطريقة غريبة جدًا. وأحسب أنّنا نستطيع إكمال معرفتنا عن هذه الظاهرة ببعض المعلومات المهمّة المستمدّة من الحديث النبويّ.

في حديث مشهور جدًّا[٤٨] ترويه عائشةُ، يُروى أنّ الحارث بن هشام سأل النّبيّ مرّةً قائلًا: "يا رسولَ الله، كيف يأتي إليك الوحْيُ؟" -فأجاب النبيُّ: "أحيانًا يأتيني مِثْلَ صَلْصَلة الجرَس. وهذا أشدُّ الوَحْي عليّ؛ ثمّ يتركني وقد وعيتُ منه ما أراد (الله) قولَه".

ولا بدَّ من الانتباه إلى استخدام المظهر المكمّل "وَعَيْتُ" في الجملة الأخيرة، وهو أمرٌ دالٌّ جدًّا في هذا السّياق كما أشار ابن خلدون منذ زمن بعيد. وما يحاول محمّدٌ أن يبيّنه بذلك يبدو يتمثّل في أنّه في الوقت الذي يتلقّى فيه فعليًّا الوحْيَ [١٧٧] لا يكون لديه الوعي لسماع أيّة كلمات مفهومة يُنطَق بها؛ كلُّ ما يسمعه هو شيءٌ شبيه بضجيج غامض غير واضح (دوِيّ)، لكنّه متى توقّف وعاد هو [محمّد] إلى مستوى الوعي البشريّ العاديّ أدرك أنّ الدّويّ قد تحوّل إلى كلمات متميّزة مفعمة بالدّلالة.

على أنّ قراءة عبارة "مِثْلَ صَلْصَلَةِ الجرَسِ" ليست محدّدةً تمامًا كما هو مفترض عادة.فالكلمةُ الأخيرة "الجرَسِ" يمكن أن تُقرأ دونها إشكال هكذا كذلك: "الجَرْسِ"؛ وإذ ذاك ستعني العبارةُ "مِثْلَ صوتٍ خفيضٍ ومُبْهَم". وبالإضافة إلى ذلك هناك صُوَر أُخَر كثيرة: "مِثْلَ دويّ ضرب المعدن"، "مِثْلَ تصفيق جناحَي طائر" الخ. وحتّى الآن فإنّ ما يُراد بذلك هو صوتٌ مبهَمٌ عصيٌّ على التحديد.

---

(٤٨) صحيح البخاري، ١، الحديث ٢.

ثمّ يأتي النمطُ الثالث، نمطُ الاتّصال اللفظيّ بوساطة رسولٍ خاصّ؛ وههنا فإنّ محمّدًا لا يسمع فقط الكلماتِ المنطوقة، بل يرى فعليًّا المتكلّم. وإنّه إلى هذا النمط الثالث يشير النصفُ الباقي من هذا الحديث. حيث نقرأ: " وأحيانًا يظهر المَلَكُ لي في صورة رجلٍ ويكلّمني، وفي هذه الحال أعي ما يقول". وعلينا أن نلاحظ أنّه هنا نجد الفعلَ "وعى"، الذي جاء في المظهر المكمّل "وَعَيْتُ" في النصف الأوّل من الفقرة، يظهر هنا في المظهر غير المكمّل "أعي". ويوحي هذا على نحو واضح بأنّه في هذه الحال، وفي هذه الحال فقط، يسمع محمّد كلماتٍ حقيقية تُنطق.

والظاهرُ أنّ محمّدًا لم يكن نمطًا سمعيًّا فقط من الأنبياء؛ بل كان أيضًا نمطًا بصريًّا. ولديه مشاهداتٌ كثيرة في نقاط حاسمة من سيرته النبوية. وفي القرآن نفسه، يُشارُ في موضعين مختلفين إلى مشهد الكائن العظيم الذي نقل إليه كلمات الله. الأول هو السّورة ٥٣ [النجم]، الآيات ١-٨، والثاني هو السّورة ٨١ [التكوير]، الآيات ١٥-٢٥.

في الموضع الأوّل يوصَف الرّسولُ الإلهيّ بأنّه "شديدُ القُوى"، أي كائنٌ متألّق وعظيمٌ، استوى في الأفق الأعلى ثم دنا فتدلّى فكان قاب قوسين أو أدنى، ونقل إليه الرّسالة الإلهية. وتُقدِّم الفقرةُ الثانية أيضًا صورةً مشابهة.

هذا الكائنُ العظيمُ والمبهَمُ الذي جعلَ نفسَه مرئيًّا لمحمّد ونقَلَ إليه الكلمات الإلهية كان في البدء، في المرحلة المكيّة، يسمّى باسْمٍ رمزيّ هو "رُوحُ القُدُس"(٤٩):

"قُلْ نَزّلَه روحُ القُدُسِ مِن ربّك بالحقّ ليثبّتَ الذين آمنوا وهدًى وبُشرى للمسلمين"

ويُسمّى أيضًا "الرّوح الأمين"(٥٠):

---

(٤٩) النّحل، الآية ١٠٢.

(٥٠) الشعراء، الآية ١٩٣.

"وإنّه لَتنزيلُ ربّ العالمين نزَلَ بِهِ الرّوحُ الأمينُ على قلبِكَ
لتكونَ من المنذِرين بلسانٍ عربيٍّ مُبين"

.وفي الوقتِ نفسه يؤكّد تأكيدًا قويًّا أنّه ليس إلهامًا آتيًا من الجِنّ (الشّعراء، ٢١٠-٢١١- وكلمةُ شياطين ثمّة مرادفةٌ في هذا النوع من السّياق لـ"الجنّ").

وفيما بعد، في المدينة، يغدو هذا "الرّوحُ القُدُس" للملَك جبريل[٥١]. وفي كثير من الأحاديث الصحيحة، يُذكَر أنّ الرّسول الإلهيّ الذي نزل بالوحي إلى محمّد كان منذ البدء "جبريل".

وهكذا فإننا إذا ما توقّفنا عند هذه المرحلة من التحليل، يمكن ببساطة أن نقول إنّ الوحْيَ هو اتّصالٌ لفظي بين ثلاثة أشخاص ا ← م ← ب، نقطة البدء فيه اللهُ، والنقطة النهائية النّبيّ، والطّرف المتوسّط هو الملَك جبريل. وبرغم ذلك، ولقول الحقيقة، ما ينبغي لنا أن نتوقّف عند هذه النقطة، ذلك لأنّ تحليلنا لمفهوم الوَحْي لمّا يبلغ نهايته. علينا أن نحثّ الخُطا إلى المرحلة الرّابعة من التحليل.

في المرحلة الرّابعة، يكون هدفُ الوحْي الإلهيّ نفسُه هو المسألةَ الرّئيسة. كما رأينا توًّا، اللهُ يوحي بمشيئته من خلال رسول سماويّ إلى محمّد. لكنّ محمّدًا نفسَه ليس النقطة الأخيرة. فالوحْيُ لا يهدف إلى النجاة الشخصية لمحمّد. لا يكلّم اللهُ محمّدًا من أجل الكلام فقط. لا بدّ للكلمات الإلهيّة من أن تمضي إلى ما بعد محمّد: ينبغي أن تُنقل إلى الآخرين. في الحالات العادية للعملية الكلامية (ا ← ب)، يتكلّم "آ" إلى "ب"، ويتوقّف الكلامُ عندما يصل إلى "ب"؛ وإذا ما كان للكلام أن يستمرّ، في صورة حوار، فإنّ العملية نفسَها تُعكس فقط، و"ب" الذي هو السّامع الأصليّ يغدو الآن متكلّمًا ويقول شيئًا لـ"آ"، المتكلّم الأصليّ (ا ← ب)؛ هذه هي بنيةُ [١٧٩] الكلام العاديّ. بينما في حالتنا الخاصّة، ينبغي أن يغدو "ب" بدوره متكلّمًا لا

(٥١) البقرة، الآية ٩٧.

بالعكس، بل في الاتجاه نفسه -أو على نحو أكثر دقّة، ناقِلًا لما أخبره به "آ". وههنا تبرز مشكلاتُ التبليغ أو البلاغ. ويسمّى "ب" رسولًا، وعلى نحو دقيق في وظيفة المبلِّغ للكلمات الإلهية.

وحين يُنظَر إلى الأمر في هذا الضوء، لا يكون مفهومُ الوحي في الإسلام "اتصالًا لثلاثة أشخاص": ينبغي على الحقيقة أن يكون مفهومًا لـ"اتّصال أربعة أشخاص" (آ ← م ← ب ← س". ووفقًا للقرآن نفسه، كان "س" هذا تاريخيًّا أهلَ مكّة في البدء، ثمّ العرب على الجملة، ثمّ كلّ مَنْ يسمّون أهل الكتاب، ثمّ أخيرًا البشرية كلّها. و"ب" ليس فقط الرّجلَ الذي يتلقّى الوحي الإلهيّ؛ بل هو رجلٌ يتلقّاه ثم يبلّغه إلى النّاس. وفي هذا المعنى، مثلما كان الملَكُ جبريلُ رسولًا[٥٢] مرسَلًا من جناب الله إلى محمّد، يكون محمّدٌ نفسُه الآنَ رسولَ الله، الذي يعمل وسيطًا بين الله والعالم.

"يا قومِ ليس بي ضلالةٌ ولكنّي رسولٌ من ربّ العالمينَ أبلّغكم رسالات ربّي"[٥٣]

"فاعلموا أنّما على رسولِنا البلاغُ المبين"[٥٤]

وفي المتناول تقديمُ أمثلة كثيرة أُخَر، لكنّ الفكرة واضحة جدًّا ممّا يجعل من غير الضروريّ فعل ذلك.

ومن الوجهة اللغويّة، يفتح هذا مسألةً مثيرةً جدًّا ومهمّةً. طالما أنّ "ب" هو المبلِّغ لما قاله "آ"، لا بدّ أن يتذكّر "ب" وينقل كلامَ "آ" كلمةً كلمةً. ينبغي أن يُنقل إلى "س" كما هو بالضبط في الكلمات والتراكيب التي قُدّم فيها. لا يُسمح البتّة بأصغر تغيير أو حذف. وبتعبير آخر، لا بدَّ للكلمات الإلهية عندما تُتناول وتُتلقّى من جانب "ب" أن تشكّل كينونةً

---

(٥٢) التكوير، الآية ١٩.

(٥٣) الأعراف، الآيتان ٦١-٦٢. والكلام هنا على لسان نوح [عليه السلام].

(٥٤) المائدة، الآية ٩٢.

موضوعية، عملًا لغويًا موضوعيًا -أي *sprachwerk*، كما يقول الألمان. الكلماتُ الإلهية من حيث هي عملٌ لغويّ موضوعيّ بهذا المعنى تُسمّى "القرآن". وكلمةُ "قرآن" أيًا كان معناها الأصليّ الوضعيّ قد تعني في هذا السّياق قطعةً من الوحي الإلهيّ [١٨٠] بوصفها كينونة موضوعيّة. ويمكن القولُ طبعًا إنّ الجسم الكلّي للقرآنات الفرديّة يمكن أيضًا أن يُدلّ عليه بالكلمة نفسها، وهذا على نحو واضح المعنى الأكثر اعتيادًا الذي تُفهَم فيه كلمةُ "قرآن" اليوم.

وفي أيّة حال فإنّ الواجب أو الوظيفة الأكثر أهميّة لأيّ نبيّ هو أن يحفظ في الذاكرة نصّ الوحي حرفيًّا على نحو يستطيع فيه أن ينقله إلى قومه من دون تبديل حتى كلمة واحدة. وإذا ما حصل أيُّ تحوير فإنّ النبيّ يمكن عندئذ أن يُتّهم باقتراف الذنب العظيم "التحريف"، ولا سيّما إذا عُمِل التحريفُ بقَصْد. وفي القرآن نرى اليهودَ متّهمين دائمًا بالتحريف المقصود لكلمات الوحي[٥٥].

الوحيُ بالمعنى التّقني للكلمة يختلف جذريًّا في هذا الاعتبار عن المفهوم غير التّقني، أو قَبْل التّقني، للوَحي الذي شرحتُه قبْلُ. فهناك، كما رأينا، يكون الوحيُ -إن استطعنا استخدام هذا التعبير على نحو مشروع في حالٍ كهذه- نوعًا من الحضّ على العمل. وربّما لا يكون لفظيًّا: الرّجلُ الذي يتلقّى الإلهامَ بهذا المعنى ربّما لا يكون لديه وَعْيٌ واضح للكلمات والعبارات الدّقيقة التي كُلِّم بها. النقطةُ الرئيسة هي أنّه ينبغي أن يفهم الفكرةَ نفسَها ويعمل وفقًا لها. خذ مثلًا الآية الآتية[٥٦]:

"وأوحينا إلى موسى أنْ ألقِ عصاكَ فإذا هي تلقفُ ما يأفكون"

---

(٥٥) النساء الآية ٤٦.

(٥٦) الأعراف الآية ١١٧.

فكما نرى، اللهُ [سبحانه] فقط أمرَ موسى بأن يُلقي عصاه فألقاها موسى كما أُمِر. الهدفُ الوحيدُ للوحي هنا هو حضُّ موسى على عملٍ معيّن؛ إنّه نوعٌ من الأمر. الكلماتُ نفسُها لا تهمّ. متى حُقّق الهدفُ من الوحي، فلا يعود ضروريًّا للكلمات أن تبقى على الدّوام، في صورة عمل لغويّ *a sprachwerk*.

أمّا في حال "الوحي" بالمعنى التّقني الدّقيق فإنّ كلّ كلمة وكلّ تركيب ينبغي أن يبقى على الدّوام في صورة "عمل لغويّ موضوعيّ". ومحمّد نفسُه كان واعيًا جدًّا أثناء تلقّيه الوحي الأهميةَ القصوى لاستظهار الكلمات والتراكيب الدّقيقة التّامّة كما كانت تُقدَّم.

وهذا معكوسٌ على نحو جليّ في القرآن. ففي سورة [١٨١] القيامة نرى محمّدًا يُؤمَر بأن لا يحرِّك لسانَه استعجالًا لمتابعة سلسلة الكلمات الموحاة إليه(٥٧). لأنّه في عملٍ هذا خطرُ أن يصوغ محمّدٌ دونما قصْدٍ سلَفًا الكلماتِ التي على وشك أن تأتي، بدلًا من الانتظار بهدوء وسكينة إلى أن ينتهي الوحي. لكنّه واضحٌ أنّ هذه السّرعة أو عدم الصّبر من جانب محمّد كانت راجعةً إلى وعيه النبويّ بأنّه عليه أن لا ينسى حتّى كلمة واحدة. اللهُ [سبحانه] ذاتُه يؤكّد لمحمّد في الفقرة القرآنية نفسها أنّه تعالى سيُعنى بكلّ صغيرة وكبيرة، فما على محمّد إلّا أن ينتظر حتّى يتّخذ الوَحْيُ صورةً لفظيةً محدّدةً ويتّبع هو قراءتها.

وهذا أحدُ الأسباب من وجهة نظر الإسلام التي تجعل القرآن "مُعْجِزًا". ويشكّل هذا قضيةَ إعجاز القرآن الشهيرة. ويشرح ابنُ خلدون المسألة على النحو الآتي: يحتَلّ القرآنُ منزلةً فذّةً ويقف وحيدًا بين الكتب السّماوية جميعًا، لأنّه ههنا نجد نصَّ الوحي في صورته الأصلية، أمّا في حال التّوراة والإنجيل فإنّ النّبيَّيْنِ تلقّيا الوحْيَ فقط في شَكْلِ فِكَر، صاغاها وعبّرا عنها بكلماتهما الخاصّة بعد أن عادا إلى الحالة العادية. وعلينا أن نلاحظ أنّ هذا ليس صحيحًا تمامًا، لأنّه في الكتب النبويّة العِبْرية يُحتفظ ببعض مقاطع الوحي في شكل- منظوم في صياغتها

(٥٧) القيامة، الآية ١٦. وكذلك في طه، الآية ١١٤، نجد حضًّا مماثلا.

الأصلية، كما قُدِّمت للأنبياء. لكنّه على الإجمال، هذا صحيحٌ، لأنّ معظم العهد القديم من صنيع كتّاب محترفين. ويستنتج ابنُ خلدون أنّه لهذا السّبب لا تمتلك الكتُب السماوية جميعًا، مع الاستثناء الوحيد للقرآن، صفَةَ "الإعجاز".

وكما أسلفتُ، فإنّ كلمة "نبيّ" تعني فيما يتّصل بالجانب الخاصّ المرتبط مباشرةً بمفهوم الوَحْي، رَجُلًا اجتباه اللهُ لكي يتلقّى الوحي من دون كلّ الناس الآخرين، ليعمل منه عملًا لغويًّا *sprachwerk* بتذكّر الصياغة الأصلية في أدقّ تفاصيلها، ثم لِيبلّغه لأمّته.

وفي شأن أصل هذه الكلمة العربية نفسها، يحاول الباحثون الغربيّون بالإجماع إثباتَ أنّها مستعارةٌ من الكلمة العبرية *nabbi*. وههنا يبدو أنّنا نكتشف خلْطًا بين "الكلمة" و"المفهوم". صحيحٌ أنّ المفهوم الخاصّ لمبلِّغ الوحي الإلهيّ كان شيئًا غريبًا تمامًا عن العرب البُداة، الذين ليس لديهم فكرةٌ البتّة عن ماهيّة الوحي. وبهذا المعنى كانت الكلمةُ يقينًا تنتمي إلى دائرة الفِكَر التوحيديّة، التي كانت تاريخيًّا مرتبطةً بتقليد كِتابيّ [توراتي] طويل؛ وهكذا يكون [١٨٢] طبيعيًّا تمامًا أنّ كلمة "نبيّ" لا تظهر في الشعر الجاهليّ للأعراب. لكنّ هذا لا ينبغي أن يعني أنّ الكلمة نفسَها استعارةٌ مباشرة من العِبْرِيّة. إنّ كلمة "نبيّ"، في بِنيتها وفي معناها الجذريّ، تنتمي إلى الأرومة العربيّة الحقيقيّة. فإنّ الجذر "ن ب" يتجاوز اللغةَ العربيّة إلى العصور القديمة السّاميّة بمعنى "الإعلان" و"الإعلام". وأيًّا كانت الحالُ، فإنّ مسألة أصْلِ الكلمة وتاريخها وتطوّرها ذات أهمية ثانوية لما نريد بيانه. وما هو أكثرُ أهمّيةً من وجهة نظرنا معرفةُ ما إذا كان المفهومُ القرآنيّ لـ"النبيّ" يتطابق تمامًا مع المفهوم الكِتابيّ لـ *nabbi*(٥٨). ومن أجل هذا الهدف علينا أن ندفع تحليلنا خطوةً أبعد.

عندما ندرس المفهومَ القرآنيّ لـ "النّبيّ" بعناية من وجهة النظر الدّلالية، محاولين

(٥٨) في شأن تحليل لغويّ تاريخيّ مفصّل كثيرًا لكلمة "نبيّ" بالعبرية، انظر:
Alfred Guillaume, Prophecy and Divination, London, 1938, Lecture III.

استخلاص الملامح المميّزة لهذا المفهوم، نجد نقطتين تبرزان جديرتين باهتمام خاصّ. هاتان النقطتان كلتاهما لهما طبيعة سلبيّة.

إحداهما أنّ كلمةَ "نبيّ" العربيّة لا علاقة لها أساسًا بالنبوّة أو التّنبُّؤ بمعنى الإخبار بالمستقبل. فالنّبيُّ في التصوّر القرآنيّ ليس متنبّئًا بالمستقبل. والجذرُ الذي اشتُقّت منه كلمةُ "نبيّ"، ن ب، له كما قلنا توًّا معنى "الإعلان" " الإخبار عن شيء"، وبرغم ذلك فإنّ المفهوم لا يتّجه نحو المستقبل. وفي القرآن، الأنباءُ التي يأتي بها النّبيُّ هي دائمًا أنباءٌ عن الغيب. الفعاليةُ النبويّة مركّزةٌ دائمًا حول إبلاغ المشيئة الإلهية. ويمكن طبعًا بمعنى من المعاني أن يقال إنّ الوصفَ المفصّل للنّار والجنّة اللّتين ستُكشفان لأعين الناس في يوم الحساب هو تنبُّؤ بالمستقبل. لكنّ هذا مختلف جدًّا في طبيعته عن وصف حادثة وشيكة قريبة الحدوث ستحدث لشخص بعينه أو لأمّة محدّدة كما يحدث غالبًا مع الأنبياء العبريّين الذين يرون سلَفًا ما سيجري في المستقبل؛ فليس هذا البتّة جزءًا من وظيفة "النّبيّ" العربيّ. لكنّ هذا لم يُفهم بسهولة لدى معاصري محمّد، كما تُدلّل عليه حقيقةُ أنّه كان يُطلب منه في مناسبات كثيرة أن يتنبأ بأحداثٍ مستقبلية، كبيرة وصغيرة. ففي عقول أولئك النّاس، يبدو أنّ مفهوم النّبيّ كان ما يزال مرتبطًا على نحو مبهَمٍ، بل ملتبسًا، بالمفهوم التقليدي القديم لـ"الكاهن".

ثاني الملمحين السّلبيين للبنية الدّلالية لـ"النّبيّ" أنّ الكلمات التي يتكلّم بها أو ينقلها لا علاقة لها بسحر الكلمة. [١٨٣] وهذه نقطةٌ غايةٌ في الأهمية، لأنّه ربّما من هذه الزاوية نستطيع أن نميّز على نحو أكثر دقّة المفهومَ الإسلاميّ للوحي عن كلّ تجلّيات الكهانة العربيّة، كالشّعر وأسجاع الكهّان.

في الأزمنة الجاهلية نجد أنّ "السّجْعَ" الذي كان أسلوبَ كلّ إلهام، و"الرَّجَز" الذي كان الشّكلَ الشعريّ الأوّل المتطوّر عن "السّجْع"، كانا في المقام الأوّل مستخدَمَيْن في أغراض مرتبطة بطريقة أو بأخرى بسِحْر الكلمة. في تلك الأيّام القديمة، كان يُعتقد أنّ

الكلمات المنطوقة في أبيات موزونة وقوافٍ مكرّرة محبوّةٌ قدرةً سحرية قويّة. وقد استبان النبيُّ محمّد نفسُه كما تقول أحاديثُ كثيرة القوّةَ الحقيقية التي للقوافي. والحقيقةُ أنّ محمّدًا في حملته على المشركين وجد عونًا عظيمًا في شاعره المؤثّر حسّان بن ثابت الذي لقي احترامًا كبيرًا بين المسلمين في هذه الوظيفة نفسها، برغم كلّ ما يقوله القرآنُ على سبيل الذمّ في شأن الشّعراء ومعيارهم الأخلاقيّ المتدنّي. ويُروى أنّ محمّدًا مرّةً قال لهذا الشاعر:

"لَشِعْرُكَ أشدُّ عليهم من وقع السّهام في غَلَس الظّلام"(٥٩)

ويمكن القولُ باختصار، كان الشعراءُ يُبجّلون ويُخشَوْن في الأزمنة الجاهلية، في المقام الأوّل، إن لم يكن فقط، بسبب الإطلاق السّحريّ للطّاقة الخارقة للطبيعة التي يهيمن بها الشاعرُ على عدوّه، سواء أكان فردًا أو قبيلة.

وهناك اعتبارٌ خاصّ يقدّم فيه الاستخدامُ الشعريّ للّغة مشابهةً لافتةً للنظر، في الطبيعة والبنية، للكلام النّبويّ الذي وصفتُه قبْلُ، لأنّه في حال الشاعر مثلما هي الحالُ في حال النبيّ لا بدّ من أن تشكّل الكلمةُ المنطوقة كينونةً موضوعيّةً *a Sprachwerk*. فالكلماتُ التي ينطقها ينبغي أن تُتذكّر تمامًا كما تنبس بها شفتاه وتُنقل إلى الآخرين في الصّورة الأصليّة. وإذ تصدر كلماتُه عن مصدر متجاوز للطبيعة، لا بدّ أيضًا من أن تتجاوزه (آ ← ب ← س). لكنّ العمل اللغويّ للشاعر عندما يُشَنّ على "س"، عدوّه، لا يعود ظاهرةً لغويّة بالمعنى الدّقيق للكلمة، بل هو ظاهرة سِحْريّة؛ كلامُ الشاعر يكون هنا قوّةً سحريّة تؤثّر في "س" وتقيّده، وتُتلفه.

الشيُ نفسُه كان يصدق على سَجْع الكهّان. ومثلما استطاع الشاعرُ الحقّ أن يستخدم "الرَّجَز" بطريقة متلفة، كان الكاهنُ الحقُّ قادرًا على أن يستخدم "السَّجْعَ" بطريقة استطاع

(٥٩) المستطرف، ٦٦، ٢، ١٨٩. وانظر في شأن معلومات إضافية كتابي:

Language and Magic 1955. pp.130-131.

بها أن يفتك بعدوّه بفعل الطّاقة السّحريّة للقافية. والكلماتُ السّحريّة التي ينطق بها كاهنٌ مقتدرٌ [١٨٤] كثيرًا ما تشبَّه في الأدبيات العربيّة القديمة بالسّهام المُرْدية المطلقة في غلَس الظلام التي تطير غير مرئية باتجاه ضحاياها؛ والفعلُ الأكثر استخدامًا في هذا السّياق هو "رَمَى" الذي يعني "الإطلاق". وتُشبَّه كذلك بالحِراب الحادّة القاطعة التي تكون مسمومة، والتي تصيب بجروحٍ لا يمكن لأصحابها أن يؤمّلوا شِفاءً. وما جعل هذه الكلمات المقفّاة أكثرَ خطرًا، تمثّل في أنّ هذه اللّعنات واللّعنات المضادّة متى أُطلقتْ لها فعاليةٌ خاصة بها يصعب التحكّمُ بها، فلا أحدَ، حتّى الشاعرُ أو الكاهن نفسُه الذي أطلقها، يعود يستطيع إيقافَ القوى المهلكة والهدّامة التي أُطلقت. ومتى قيلت "القوافي" مارست قوّةً سحريّة باقية ولا يمكن ضبطُها.

وجليٌّ أنّ الوحي القرآني لا علاقة له البتّة بهذا النوع من إطلاق القوّة السحريّة. و"السَّجْعُ" كما رأينا له مظهران مختلفان في العصر الجاهليّ: كان من جهةٍ لغةَ الإلهام: كلُّ إلهام متجاوِزٍ للطبيعة مهما كان مصدره يتّخذ من الوجهة اللغويّة هذا الشكلَ. وكان من الوجهة الأخرى استخدامًا خاصًّا للّغة لأنّ إطلاق القوة السّحرية مضمَّنٌ بالكلمات. وهذا المظهرُ الثاني يختفي تمامًا في الاستخدام القرآنيّ لكلمات القافية، "القوافي". وقد بيّنتُ قبلُ في مناسبات كثيرة(٦٠) أنّه في القرآن يُستخدَم عددٌ كبير من الكلمات والمفهومات الجاهلية القديمة بمدلولات جديدة تمامًا؛ كُيِّفت لإطار مفهوميّ جديد تمامًا. المفهوماتُ القديمة موجودة، لكنّها خضعت لتحوّل دلالي قاسٍ بوضعها في منظومة جديدة للقِيم. وقد حدَثَ شيءٌ شبيه بذلك للسّجع: يُستخدم الشّكلُ التقليديّ القديمُ للاتّصال المتجاوز للطبيعة، لكنّه يُستخدَم أداةً لنقل محتوى جديد. وهذه هي إجابتي للسؤال: هل الأسلوبُ القرآنيّ سجعٌ أو لا، وإذا ما كان سجعًا فكيف ينبغي لنا أن نفهم هذه الحقيقة بمنطق الاختلاف الأساسيّ بين

---

(٦٠) انظر مثلًا: *Structure of the Ethical Terms in the Koran, chapter VII.*

الجاهلية والإسلام. الشّكلُ ما يزال موجودًا؛ لكنّه الآن شكلٌ نقيّ لإلهام متجاوز للطبيعة أو خارق. إنّه غيرُ مستخدَم بهدف إطلاق القوّة السحرية للكلمات، ولا هو شكلٌ يُصاغ فيه "التّنبُّؤ" بمعنى الإخبار بأحداث المستقبل قبْلَ وقوعها.

٤- الوَحْيُ في اللغة العربية:

[١٨٥] فيما تقدّم اهتممنا بجانب الكلام *parole* في الوحي، أي بمسألة المفهوم القرآنيّ للوحي بوصفه ظاهرةً كلاميّة. وها نحن الآن التفتنا إلى جانبه اللغويّ *itslangue aspect*.

فاللغةُ *Langue*، كما أُشير قبْلُ، منظومةُ علاماتٍ لفظية يُسلَّم بإجماع عامّ بأنّها أداةُ الاتصال بين جمهرة الأفراد الذين ينتمون إلى أمّة أو جماعة واحدة. وهي بهذا المعنى واقعة اجتماعية، *Fait social* كما حدّدها دوركايم *Durkheim* في علم الاجتماع لديه. إنّها منظومةٌ رمزيّة خاصّة بجماعة، لا بدّ لكلّ عضو في الجماعة من أن يلجأ إليها في التحدّث مع الآخرين إذا ما شاء مطلقًا أن يجعل نفسَه مفهومًا. ولا يمكن أن يوجد اتصال لغويّ إلّا إذا لجأ الشخصانِ المشترِكان في الكلام إلى منظومة العلامات نفسها.

يُظهر القرآنُ أوضحَ وَعْي لهذه الحقيقة، ويمتلك على نحو واضح جدًّا مفهومَ اللّغة، مفهومًا بمعنى هذا المصطلح الفني الحديث (لغة *Langue*). ويبني القرآنُ تصوّره للوحي والرّسالة النبويّة على هذه الفكرة نفسها. وهو ينطلق من إدراك حقيقة أنّ كلَّ قوم لديهم (لغتهم) الخاصّة بهم، ويعلّق أهميّةً عظيمة على هذه الحقيقة فيما يتصل بظاهرة الرّسالة النبويّة. ولذلك نقرأ في سورة إبراهيم:[٦١]

"وما أرسلْنَا من رسولٍ إلّا بِلسان قومه لِيُبيِّنَ لهم"

(٦١) إبراهيم، الآية ٤.

ومثلما تختلف شعوبُ العالَمِ في اللّون، تختلف في اللّغة.[٦٢] ولا يكون الفهمُ الكاملُ، أي الاتّصالُ، أمْرا ممكّنا حيث لا تُوجد لغةٌ مشتركة.[٦٣]

وهذا، كما يُقال لنا، هو السببُ لِأن يُرسَل نبيٌّ متكلّم بالعربيّة إلى العرب بوَحْي عربيّ:

" إنّا أنزلْناهُ قرآنًا عربيًّا لعلّكم تعقلون"[٦٤] [١٨٦]

"وإنّه لتنزيلُ ربِّ العالمينَ. نزَلَ به الرّوحُ الأمينُ. على قلبكَ لتكون من المنذِرين. بلسانٍ عربيّ مبين"[٦٥]

ومثلما أُعطي موسى كتابًا، بلُغته، هكذا الآن يُعطى النّبيُّ العربيّ كتابًا باللّغة العربية (لِساناً عربّيا).[٦٦]

ذلك لأنّ الله لو جعَلَ وَحْيَه بلسانٍ غير عربيّ، لما آمن النّاسُ، لن يكون هناك فهمٌ البتّة:

"ولَوْ جعلناه قرآنًا أعجميًّا لقالوا لولا فُصّلتْ آياتُه ءَاعجميٌّ وعربيّ"[٦٧]

كذلك، لو أوحى اللهُ هذا القرآنَ إلى نبيّ غير عربيّ وجعله يتلوه بالعربيّة لقومه غير القادرين طبعًا على فهمه، لما آمنوا به:

" ولو نزّلناه على بعض الأعجمين، فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين"[٦٨]

وكلُّ هذه الآيات، كما نرى، مبنيّةٌ على فكرة أنّ كلّ جماعةٍ لها لغتُها الخاصّة، وأنّ هناك صلةً وثيقة جدًّا بين الجماعة ولغتها. وهذا مُساوٍ للقول إنّ القرآن يمتلك مفهومَ اللّغة *the*

(٦٢) الرّوم، الآية ٢٢.

(٦٣) الكهف، الآية ٩٣.

(٦٤) يوسف، الآية٢.

(٦٥) الشعراء، الآيات ١٩٢-١٩٥.

(٦٦) الأحقاف، الآية ١٢.

(٦٧) فصّلت، الآية ٤٤.

(٦٨) الشعراء، الآية ١٩٩.

concept of Langue بالمعنى الفنّي الحديث للكلمة. وهذا المفهومُ في القرآن يُدَلّ عليه بكلمة "لسان".

ويقدّم القرآنُ نفسُه إشارةً قويّة إلى أنّ إشاعةً ماكرةً كانت متداولةً بين العرب في ذلك الوقت تذهب إلى أنّ القرآن لم يكن وحْيًا إلهيًّا، أي إنّه على الحقيقة كان هناك رجلٌ وراء محمّد، رجلٌ متمكّن في الكتب المقدّسة اليهودية والنصرانيّة كان يعلّمه ما عليه أن يقوله [١٨٧] تحت اسْمِ الوحي. ويذكر الطبريّ غلمانًا نصارى كثيرين ذوي أصول أجنبية كانت أسماؤهم على شفاه الكفّار الذين كانوا ينشرون هذه الإشاعة.(٦٩)

ومهما يكن - والقرآن يدحضُ هذه التّهمة- فإنّ اللغة الأمّ (اللّسان) للرجل الذي ينسبون إليه هذا كلّه ليست عربيّةً (أعجميّة)، بينما هذا لسانٌ عربيّ مبين، والمعنى أنّ أيّ إنسانٍ لُغتُه غيرُ عربيّة سيكون عاجزا تمامًا عن تعليم محمّد ما يقوله بعربيّة نقيّة.

وهذه الآيةُ وبعضُ الآيات الأُخَر التي استشهدتُ بها توًّا جاءت إلى أذهاننا بكلمة مهمّة جدًّا "أعجميّ". وسيكون من الأفضل لنا أن ندرس هذه المسألة بمنطق التغاير الأساسيّ بين "عَرَب" و"عجَم". في أعين العرب الأقدمين كلُّ أقوام العالَم المعروف كانوا منقسمين على فئتين: العربُ وغير العرب. وفي الفئة الثانية، كلُّ غير العرب المعروفين لديهم كانوا يكتّلون كتلةً واحدة ببساطة من دون أي تمييز. وهذانِ المفهومان لم يكونا لغويّين حصريًّا، ذلك لأنّ الدّم، أي العِرْق، لعب أيضًا دورًا مهمًّا، خاصّةً في مفهوم (عَرَب). لكنّ العامل الأكثرِ حسمًا كان يقينًا اللّغة. ويُوضَح هذا من حقيقة أنّه حتّى الرّجلُ ذو الأصل العربيّ النقيّ إن لم يكن قادرًا على التحدّث بالعربيّة على نحو دقيق كان يسمّى في أحيان كثيرة جدًّا (أعجميًّا).

---

(٦٩) النحل، الآية ١٠٣.

وهذا، بالمناسبة، قاد بعضَ أهل العِلْم إلى فكرة أنّه يوجد فرقٌ دقيق بين "أَعْجميّ" "أو أعجم" و"عجميّ". إذ تعني الكلمةُ الأولى، وفقًا لهذه الفكرة، رجلًا عاجزًا عن التعبير عمّا في نفسه على نحو صحيح وواضح، حتّى إذا كان عربيًّا حقيقيًّا من جهة الدّم، أمّا الثانيةُ فتعني رجلًا ينتمي من جهة العِرق إلى قوم من غير العرب من دون أيّ اعتبار لِما إذا كان يتكلّم بالعربيّة جيّدًا أو لا. وفي أيّة حال ليس كلّ مؤلّفي المعجمات موافقين على هذا الرأي.

ومن الثّابت في أيّة حال أنّه في الجاهلية كان للجذر ((ع ج م)) نطاقٌ واسعٌ جدًّا من الاستخدام. ويبدو أنّ المعنى الوضعيّ الأساسيّ كان الغموضَ الزّائد في كلام الإنسان، سواء أكان ذلك حالةً عارضة مؤقّتة فقط أم حالة دائمة سببُها كون الشخص أجنبيًّا.

والبيتُ الآتي للحُصَين بن الحُمام مهمٌّ جدًّا في هذا الشأن:

وقالوا: تبيَّنْ، هل ترى بين ضارجٍ ونَهْيِ أَكُفٍّ صارخًا غيرَ أَعْجَما[٧٠]

[١٨٨]تعني (أعجم) هنا رجلًا فقد صوتَه نتيجة للصّراخ طلبًا للعون [الاستصراخ] لمدّة طويلة ومن دون طائل. وطبيعيّ أنّ هذا الغموض المسرف في الكلام عندما يبلغ أقصى مدًى له يتطابق والصّمتَ التّامّ. واستُخدم الفعلُ "استعجم" تمامًا في هذا المعنى.

ولدينا مثلًا في الحديث: "استعجمتْ عليه قراءتُه"[٧١]، التي تعني حرفيًّا "قراءتُه أو تلاوته (للكتاب الكريم) أصبحت صامتةً أمامه" بمعنى أنّ الرّجل غَلَبَهُ النُّعاسُ عندما كان يتلو الكتابَ ولم يستطع متابعةَ قراءته. وهذا الاستخدامُ للفعل قديم جدًّا أيضًا، والأمثلةُ موجودة في الشعر الجاهليّ.

وفي النهاية فإنّ فكرة الغموض اللغويّ قد تأخذ وجهة أخرى: فالحيوانات، الأنعام والبهائم تُسمّى "عُجمًا". وسأقدّم مثالا بسيطًا واحدًا فقط من الحديث: "العَجْماءُ جُرحُها

---

(٧٠) المفضليّات، ١٢، الآية٣٦.

(٧١) الأصل العربيّ لما ترجمناه نحن في المتن.

جُبارٌ".[٧٢] العجماءُ هي الأنثى من "الأعجم" بمعنى البهيمة. ومعنى هذا الحديث هو: في شأن البهائم، الجرْحُ (ويشمل الموتَ) الذي تُسبّبه جُبارٌ (أي إراقة دَمٍ لا تستحقّ العقوبة): أي لا دِيةَ ينبغي أن تُؤخذ بأيّ جُرْحٍ تسبّبه البهائم.

وستكون هذه الأمثلةُ كافيةً لإظهار أنّ أيَّ إنسانٍ أو أيّ شيءٍ غير قادرٍ على الكلام بطريقة بشريّة دقيقةٍ هو " أعجم". ويبيّن هذا أيضًا في الوقت نفسه أن تعبير "أعجم" أو "عَجَم" كان في الأصل تعبيرًا ازدرائيًّا *a pejorative term* : بتعبير آخر، تضمّن موقفًا إزدرائيًّا وانتقاصيًّا من العرب إزاء من لا يقدرون على التكلّم بالعربيّة، التي كانت في أنظارهم اللّغة الأغنى والأجمل والأكمل في الدّنيا كلّها. وأن تكون غير قادرٍ على التكلّم بهذه اللغة الكاملة كان، عندهم، مرادفًا تقريبًا لأن تُولَد أبكمَ.

الموقفُ الازدرائيُّ نفسُه من الأقوام غير القادرة على التكلّم بالعربيّة، يشكّل الأساسَ لاستخدام الكلمة التي يوحي صوتُها بمعناها "طِمْطِم"، التي كثيرًا ما تُستخدَم في الإشارة إلى لغة الأحباش (طِمْطِم حبشيّ أو طَماطِم سُود).

ومن المدهش أنّه وسط عالَمٍ كهذا اتّخذ القرآنُ موقفًا عادلًا غير منحاز إزاء هذه المسألة. فلم يرَ أيّ تفوّق طبيعيّ للّغة العربيّة على اللغات غير العربيّة. صحيح أنّه بظهور الإسلام أُعطيت للعربيّة منزلةٌ فريدة حقًّا بوصفها لغةَ الوَحْي الإلهيّ، لكنّه لم يُرَد بهذا على الحقيقة أن يكون الإعلانَ الصّريح لتفوّق العربيّة. ولا يوجد في هذا الشأن إعلانٌ في القرآن لتفوّق عِرْقيّ للعرب. لأنّ الآيةَ الشهيرة [١٨٩] التي وردت قبلُ (آل عمران، الآية ١١٠) التي تقول: "كنتمْ خيرَ أمّة أخرجتْ للنّاس" يمكن فقط أن تشير في السّياق الذي وردت فيه إلى الأمّة المسلمة تمييزًا لها عن الأمم الأُخَر لأهل الكتاب، لا إلى العرب من حيث هم أمّة.

تقوم النظرةُ القرآنيةُ إلى هذه المسألة على الوعي الثقافيّ الواضح جدًّا لحقيقة أنّ كلّ أمّة

---

(٧٢) الأصل العربيّ لما ترجمناه نحن في المتن.

لها لغتُها، وأنّ العربيّة لغةُ العرب، وهي بهذه الوظيفة واحدةٌ فقط من لغات كثيرة. وإذا اختار الله [تعالى] هذه اللّغةَ فإنّ ذلك لم يكن بسبب قيمتها الحقيقية من حيث هي لغةٌ بل فقط بسبب فائدتها ونَفْعها، أي بسبب أن الرّسالة كانت موجّهةً أولًا إلى المتكلّمين بالعربيّة. ونرى القرآنَ نفسه يعلن المرّةَ تلو المرّة أنّ هذا الكتاب أُنزل بالعربية فقط لتسهيل الفهم "إنّا أنزلناه قرآنًا عربيًّا لعلّكم تعقلون".(٧٣)

ويطابق هذا الموقفَ الإسلاميّ الأكثر عمومًا من مسألة الاختلاف العِرْقي. وفي سورة الحجرات، الآية ١٣، وكذلك في خطبة الوداع للنبيّ محمّد، يُقرَّر بجلاء تامّ أنّه في الإسلام الناسُ كلّهم، عربًا وغير عرب، متساوون تمامًا.

ومن أين يأتي هذا الموقفُ القرآنيّ الأساسيّ؟ ابتغاء تعليل هذه الحقيقة الغريبة في الظاهر علينا فقط أن نستعيد ما قيلَ قبْلُ في شأن الوضع الثقافيّ الذي كان العربُ يعيشون فيه عندما وُلِد الإسلامُ بين ظهرانيهم.

ماكانت جزيرةُ العرب في ذلك الوقت عالمًا مغلقًا، بل على العكس من ذلك كانت عالمًا مفتوحًا على اتصال حيّ بالأقوام الأخرى التي تتكلّم لغاتٍ مختلفة ذات تقاليد ثقافية مختلفة جدًّا.

يمكن القول على نحو تقريبيّ إنّ العرب في ذلك العصر يمكن أن يُقسموا على فئتين أو نمطين مختلفَيْن: تمثّل الأوّلُ في نمط البُداة الحقيقيين الخُلّص الذين عاشوا في مجتمع مُغلق ومحافظ ورافض إدخال أيّ شيءٍ جديد في طريقة عيشه ونمط تفكيره، وكان الآخرُ نمطًا أكثر استنارةً، منفتحًا على أشكالٍ أخَر للحياة والتفكير غير التي لديه، مستعدًّا حتّى لأن يخرج من مجتمعه القبليّ بحثًا عن قيم ثقافية جديدة وسامية.

كان النّمطُ الأوّل من العرب أبناءَ الصحراء الحقيقيّين، الذين يعيشون ضمن الحدود

---

(٧٣) يوسف، الآية ٢.

الضّيقة للبنية القَبَليّة للمجتمع، يعيشون في القبيلة ومع القبيلة ومن أجل القبيلة. الأساسُ الحقيقيّ لعواطفهم ومشاعرهم وفِكَرهم كان قبَليًّا أساسًا. طبعًا حتّى هم كان عليهم أن يدخلوا في علاقة وثيقة مع الأجانب حتّى إن كان ذلك فقط بسبب أنّ [١٩٠] تُجّار الخمرة كانوا في الأغلب نصارى ويهودًا وفُرْسًا، وكانوا أناسًا لا يستطيعونَ تخيّل الحياة من دون معاقرة الخمرة، ونعرف من شعرهم أنّهم كانوا مطّلعين على الحياة الزهدية والتأمّلية للرّهبان النصارى السُّرْيان الذين عاشوا هنا وهناك وسط الصّحراء والذين اتُّخذت مصابيحُهم المنعزلة المُسْرَجَة في الظّلمة وسائلَ هداية للمسافرين في غياهب الليل. وبرغم ذلك، يمكن القولُ على الجملة إنّ البُداةَ كانوا أكثر اهتماماً بأنفسهم منهم بالأمم الأخرى. كان اهتمامُهم مركّزًا حصرًا على شؤونهم القبَلية.

ومقارنةً بهذا النمط البدويّ الحقيقيّ، كان النمطُ الثاني أكثر استنارةً -مثّلَ صنفَ العالميّين أو المتحرّرين من الأحقاد القومية والمحلية *cosmopolitans* في ذلك العصر. وقد أنتجت الجاهليةُ عددًا كبيرًا منهم، ونجد بينهم بعضَ أعظم الأسماء في تاريخ الأدب العربيّ مثل لبيد والأعشى والنابغة، الخ.

طبعًا كان هؤلاء أيضًا، في الأساس، بُداةً قبَليّين فيما يتصل بطراز حياتهم، وطراز تفكيرهم، وطراز ردّ فعلهم على العموم. وهكذا يكون طبيعيًّا تمامًا أن نجدهم يشتركون مع النمط الأوّل في كثير، أو حتّى في معظم، السّمات العقلية التي قد تُعدّ بدويّة على نحو نموذجيّ. ولا داعي للعجب إذا ما وجدنا أيضًا كثيرًا من حالات التلاقي، أو مناطق التداخل، بين النمطين. وهكذا، ولنأخذ هنا مثالًا معبّرًا واحدًا، كان الشاعرُ النابغةُ أيضًا الذي عبّر عن بداوةٍ حقيقية في تفكيره وتعبيره شخصيةً بارزةً في هذا النمط الثاني.

وبرغم ذلك، يمكن القولُ على الجملة، هناك ملمحٌ واضحٌ يرسم خطًّا واضحًا للتمييز بين النمط البدويّ القبَليّ الصّرف والنّمط العالميّ أو المتحرّر من الأحقاد القومية أو

المحلّية *cosmopolitan*. أولئك الذين وقعوا تحت هذا النمط الثاني عاشوا على مستوى عالميّ مفتوح: امتلكوا عقلًا مفتوحًا على كلّ الثقافات والشعوب الأجنبيّة التي أحاطت بهم، التي نفذت إلى الأعماق في شبه جزيرة العرب. كانوا مفكّري العصر الذين نفثوا الهواءَ المنوَّر، والذين لم يكن أفقُهم العقليّ البتّة مقصورًا على الحدود الضّيّقة لجزيرة العرب؛ أطلقوا العنانَ لأرواحهم لتتأثّر ثقافيًّا بالشّعوب المحيطة التي لديها درجة أعلى من الحضارة. كان لديهم حبٌّ استطلاع كافٍ ليغامروا في عوالمَ مجهولة، ويتعلّموا فِكَرًا جديدة، ويتمثّلوها. خلافًا للنمط الأوّل، لم تكن عقولُهم البتّة مقتصرةً على المسائل القبليّة.

ونرى مثالًا نموذجيًّا لهذا الصنف في الشّاعر الأعشى الأكبر، الذي تنقّل في كلّ شبه الجزيرة العربية من الشمال إلى الجنوب، وعبر حدودها فزار القدسَ وحمصَ، وذهب إلى العراق، حتّى إنّه عبر العراق إلى إمبراطوريّة فارس السّاسانيّة وعاد من هناك بعدد من الكلمات والمفهومات الفارسيّة، التي أدخلها في شعره مع بعض الفِكَر النصرانيّة التي تعلّمها من أهل مملكة الحيرة. [١٩١] كان مهتمًّا كثيرًا، ومتأثّرًا، بالأشياء التي رآها خارجَ جزيرة العرب حتّى غدا تقريبًا نصرانيًّا في نظرته إلى الحياة ورؤية العالم. بل يبدو أنّه سافر إلى الحبشة بحثًا عن فِكَر جديدة.

إنّ حالة الأمور التي وُصفت توًّا ستجعلنا نفهم، خلافًا لتوقّعنا السّاذج، لماذا لا نجد في القرآن إعلانًا للتفوّق الطبيعيّ للّغة العربيّة. وقد انتمى النّبيُّ محمّدٌ من حيث هو رجلٌ إلى هذا النمط الثاني من العرب، والنظرةُ القرآنيّةُ إلى العالم المحيط كانت أيضًا على نحو واضح من هذا النمط الثاني، ذلك لأنّها أُقيمت على إدراك وجود أمم مختلفة وجماعات مختلفة على الأرض. كان روحُ القرآن في هذا الشأن انقطاعًا واضحًا وجريئًا مع الرّوح القبليّ القديم المميّز لعرب البادية.

لم يكن العالمَ الذي بدأ فيه النّبيُّ بتطوير فعالية دينية جديدة مجتمعًا قبليًّا مغلقًا؛ كان

عالمًا مفتوحًا للاتصال الثقافيّ الفعّال والتنافس الثقافيّ بين عدد من الأمم المختلفة. كان مستوى الوعي الثقافيّ الذي أثّر فيه القرآنُ في المشاعر الدّينية للعرب أعلى كثيرًا من مستوى الوعي الثقافيّ لبُداة الصّحراء أو الأعراب.

وعلينا أن نتذكّر في هذا السّياق آيات القرآن التي استشهدنا بها قبْلُ (٧٤)، التي يُظهَرُ فيها تشكيكٌ عميق في الذّهنية البدويّة فيما يتّصل بالمسائل الدّينية.

وفي مواضع أُخَر يحدّثنا القرآنُ عن أنّ الأعراب هم الناس الأكثر صعوبة في المعاملة في قضية الدّين والإيمان. فهم عنيدون ومتصلّبون ومتغطرسون ومتعجرفون؛ ويمنعهم الزّهوُ والعُجْبُ من التحلّي بفضيلة التواضع التي هي في أيّة حال المؤشّرُ الحقيقيّ للعقل الدّينيّ كما يفهمه الإسلام.

ويمكن القولُ ،باختصار، إنّ الأدلّة كلّها تشير إلى حقيقة أنّ الجوّ الثقافي والرّوحيّ الذي عاش فيه النّبيُّ العربيّ وعمل فيه كان مختلفًا جوهريًا ، بل حتى مضادًّا جذريًّا، في نواحٍ مهمّة محدّدة، لذلك العالَم الذي عاش فيه الأعراب. وقَفَ بَدْوُ الصحراء بعيدًا تحت مستوى الوعي الثقافيّ الذي عنده وجّه الإسلامُ نفسَه إلى الناس الذين يتكلّمون بالعربيّة. وعلى هذا المستوى العالي من تصوّر العالَم، لم يكن العربُ سوى واحدٍ بين كثير من الشعوب المختلفة، وكانت اللّغةُ العربيّةُ أيضًا واحدةً من لغات مختلفة كثيرة.

وهكذا نرى لماذا لا يَعُدّ القرآنُ نفسَه، برغم تأكيده الدّائم لكونه باللغة العربيّة، بيانًا رسميًّا بتفوّق هذه اللّغة. إنّ كلّ أمّة لها لغتُها الخاصّة. ولهذا السبب عندما أنزل اللهُ وحْيَه إلى بني إسرائيل في صورة التّوراة، اختار [سبحانه] العبريّةَ [١٩٢] أداةً لنقل رسالته، لأنها كانت لغةَ تلك الأمّة. ويصدق الشيءُ نفسُه على صُوَر الوحي الأخرى المرسَلة إلى الأمم الأخرى: كلُّ أهلِ كتابٍ لديهم كتابُهم الخاصّ بلغة الأمّة. كذلك فإنّ كلّ الرُّسل الذين ظهروا قبْلَ

---

(٧٤) الحجرات، الآية ١٤.

محمّد خاطب كلٌّ منهم قومَه بلغتهم الخاصة. وهذه هي الحالُ الآن مع محمّد. وطالما أنّه أوّلًا نبيٌّ عربيّ ورسولٌ عربيّ فإنّه مُرسَلٌ بكتابٍ باللغة العربية. وفيما عدا ذلك، لا سبب لإيثار العربيّة على اللغات الأخر.

هذه الفكرةُ المركزيّة للقرآن كانت منسجمةً تمامًا مع النّظرة الواسعة إلى العالم التي أتيتُ على وصفها توًّا في شيء من التفصيل. ومهما يكن، فلم تكن هذه هي الطريقةَ التي فهم بها العربُ، أو على الأصحّ المسلمون العرب، المسألةَ كلّها. الحقيقةُ الجليّةُ المتمثّلة في أنّه لم يُقرَّر في أيّ موضعٍ في القرآن أفضليّةُ اللّغة العربيّة في ذاتها، تجاهلَها هؤلاء ببساطة، وكانوا دائمًا شديدي الفخر بعربيّتهم ولغتهم العربيّة.

وعلى نحو طبيعيّ تمامًا، اتّخذ العربُ حقيقةَ كون القرآن أُوحِي باللّغة العربية الدّليلَ الأقوى على أنها كانت أفضلَ من اللغات الأخر جميعًا. وإذا كان الله [تعالى] هو الذي اختارَ العربيّةَ أداةَ نقْلٍ للوحي، فإنّ ذلك لم يكن من أجل أيّ فائدة عملية بل من أجل الفَضْل الحقيقي لهذه اللّغة من حيث هي لغة. كانت العربيّةُ عندئذ اللّغةَ المقدّسةَ. وعاجلًا أو آجلًا، كان على المسلمين من غير العرب أيضًا نظرًا إلى احترامهم وتبجيلهم الكتابَ المقدّس أن يسلّموا بالتفوّق الطبيعيّ لهذه اللّغة. وهكذا آل الأمرُ إلى أن تنتحل اللّغة العربيّة قيمةً دينية عالية. وهذه العمليّةُ يصوّرها على نحو مدهش مع كلّ مدلولاتها الكَلاميّة فخرُ الدّين الرّازي في (تفسيره الكبير) مفاتيح الغيب.

هذا الميلُ الطبيعيّ لدى العرب، الذي يظلّ مسيطرًا طوالَ العصر الأمويّ، دُفع إلى أقصى مدًى له واتّخذ مظهرًا قوميًّا عاطفيًّا في العصر العبّاسيّ عندما ووجهت العصبيّةُ العربيّةُ بالشّعوبيّة الفارسيّة التي زعمت التفوّقَ الذي لا يضاهى للثقافة الفارسيّة في الإسلام، وفي داخلها اللّغة الفارسية، على كلّ شيء عربيّ.

هذه الحركةُ التي ظهرت في القرنين الثاني والثالث من تاريخ الإسلام أثارت عاصفة

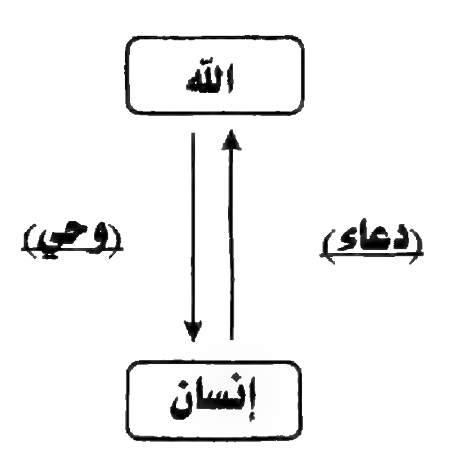
حاسمةً على الأفضلية العربيّة المنحدرة من قبْلُ في الإسلام. والناسُ الذين مثّلوا الشعوبيّة لم يُعلنوا فقط على نحو صريح أنّ المسلمين جميعًا كانوا متساوين تمامًا، دونما اعتبار للعِرْق والقوميّة والنّسب -وقد كان هذا منسجمًا تمامًا مع تعاليم القرآن- بل تقدّموا أكثر وقالوا إنّ غير العرب كانوا أفضل كثيرًا من العرب في كلّ اعتبار، هؤلاء العربُ الذين لم يكونوا سوى همجيّين فقراءَ في الصّحراء من دون أيّة [١٩٣] خلفيّة ثقافيّة، وأنّ كلّ ما كان مهمًّا في الثقافة الإسلامية عائدٌ إلى مصادر غير عربيّة.

كان طبيعيًّا أن يكون معظم قادة الشعوبيّة الثائرين على العرب من الفُرس، لكنّه منذ فترة حكم الخليفة المتوكّل انضمّ إليهم التّركُ أيضًا. حتّى المعقِلُ الأخيرُ للعرب، أي اللغة العربيّة التي رُفعت إلى درجة التقديس كما قلتُ، لم تبق في مأمنٍ من الهجمات الشرسة للشعوبيّة. جعل الأنصارُ المتحمسون غايتَهم إنزالَ اللّغة العربيّة من عليائها ومضوا إلى الطرف النقيض بتمجيد اللّغات غير العربيّة كاليونانيّة والفارسيّة والهندية على أنها أكثر كمالًا من العربيّة، سواء أكان ذلك من جهة كونها أداةً للتفكير المنطقي أم من حيث هي وسيلةٌ للتعبير عن الانفعالات والعواطف الشعرية.

وهذا على الحقيقة طورٌ مثير ومهمّ جدًّا من تاريخ الثقافة الإسلامية. لكنّ القضية طبعًا تتجاوز حدودَ الدراسة الحاضرة.

٥-الدّعاء:

في القسم الأخير حلّلنا مفهومَ الوحي في القرآن. وخلاصةُ القول فيه أنّ الوحي بمعناه الضيّق -الدّيني، إذا ما شئنا الدّقة- ضرْبٌ خاصّ من الاتّصال اللفظيّ يحدث بين الله والإنسان في الاتجاه النازل، من الله إلى الإنسان. فاللهُ [تعالى] يوجّه كلماته إلى الإنسان: مباشرةً إلى النبيّ، وعلى نحو غير مباشر إلى البشر على العموم. لكنّ هذا الاتّصال اللغويّ بين الله



والإنسان ليس أحاديَّ الجانب. وبتعبير آخر، بدلًا من أن يظلّ الإنسانُ سلبيًّا دائمًا، يأخذُ أحيانًا من ناحيته المبادرةَ في إقامة اتّصال لفظيّ مع الله ويحاول أن يتّصل به [تعالى] بوساطة العلامات اللغويّة. والنتيجة هي ظاهرةٌ تُطابق من جهة البنية الوحْيَ من ناحية أنّ هذا الأخير [الدعاء] هو اتّصالٌ لفظيّ مباشر في الاتّجاه الصّاعد، من الإنسان إلى الله. ومثل الوحي، لا يحدث هذا أيضًا إلّا في صورة خاصة جدًّا في ظلّ ظروف غير عادية. في الأحوال العادية، [١٩٤] ليس في يد الإنسان وسيلةٌ لمخاطبة الله مباشرة، على الأقلّ لأنّ هذا ينتهك المبدأَ الأكثر جوهرية للّغة الذي يفترض أن توجد مساواة وجوديّة في الفريقين ابتغاءَ أن يكون في الإمكان قيامُ تبادلٍ عاديّ للكلمات. وإنّه في وضع غير عاديّ فقط، عندما يجد الإنسانُ نفسَه في حالة عقلية غير عادية وغير مألوفة، عندما يحدث لسبب من الأسباب أن يُشَدّ عقله إلى نقطة الانقطاع تقريبًا،[إذ ذاك فقط] يكون في موقفٍ يوجِّه فيه الكلماتِ مباشرةً إلى الله. في مثل هذا الوضع، لا يعود الإنسانُ إنسانًا بالمعنى العاديّ؛ لا بدّ عندئذ كما يقول الكَرْماني في المقطع المقبوس قبْلُ أن يتحوّل الإنسانُ إلى شيء أكبر منه حقيقةً. هذا النّمطُ من الحدث اللغويّ في وضع غير عاديّ هو "الدّعاءُ" الذي يُترجَم عادة بـ *prayer*. السّببُ المباشر الذي يدفع الإنسانَ إلى استخدام اللّغة في هذه الطريقة ربّما يختلف من حالة إلى أخرى. قد يكون ولاءً

عميقًا وغزيرًا جدًّا لله. أو قد يكون -وهذه على الحقيقة هي الحالةُ الأكثر حدوثًا- الخطرَ الدّائم للموت. إذ نرى في القرآن حتّى الوثنيّين غير المؤمنين يدعون الله في الضرّاء "مخلصين له الدّين":

"وإذا مسَّ الإنسانَ الضّرُّ دعانا لجنبه أو قاعدًا أو قائمًا

فلمّا كشفنا عنه ضُرَّه مرَّ كأن لم يدعُنا إلى ضُرّ مسَّه" (٧٥)

"دعَوا الله مخلصينَ له الدّينَ لئن أنجيتَنا مِنْ هذه لنكوننّ من الشّاكرين" (٧٦)

وجليٌّ في أيّة حال أنّ هذا النوعَ من السّلوك اللغويّ لا يحدث إلّا في وضعٍ غير عاديّ يُخرِج الإنسانَ من الإطار اليوميّ العاديّ للعقل. وبتعبير آخر، لكي يحدث شيءٌ كهذا لا بدّ أن يجد المتكلّمُ نفسَه في "وضع الحدّ الأقصى *a limit situation*" كما يقول الوجوديّون. لأنّه فقط في "وضع الحدّ الأقصى" يمكن القلبَ البشريَّ أن يكون نقيًّا تمامًا من كل الهواجس الدّنيوية، وتبعًا لذلك تغدو اللغةُ التي يتكلّم بها معزَّزةً روحيًّا. الدّعاءُ هو حديثُ القلب الأكثرُ شخصيّةً وحميميّةً مع الله والذي لا يحدث إلّا [١٩٥] عندما يصادف أن يكون القلبُ في مِثْل هذه الحالة.

وتُبرِز الآيةُ الآتيةُ (٧٧) أكثرَ من أيّ شيء آخر هذا الاتصالَ الأساسيّ للدّعاء مع وجود "وَضع الحدّ الأقصى":

"إنْ أتاكم عذابُ اللهِ أو أتتكم السّاعةُ أغيرَ اللهِ تدعون إن كنتم صادقين بل إيّاه تدعون"

وعندما يغدو هذا التوتّرُ الرّوحيّ الأصليّ فاترًا بعضَ الشيء، والأمرُ كلّه بدلًا من أن يزول بوصفه مجرّد ظاهرة عابرة يتحوّل إلى عادة دينيّة ثابتة وعميقة الجذور، يصبح الدّعاءُ

---

(٧٥) يونس، الآية ١٢.

(٧٦) يونس، الآية ٢٢.

(٧٧) الأنعام، الآية ٤٠.

مرادفًا لـ "العبادة": (٧٨)

"قلْ إنّي نُهيتُ أن أعبدَ الذين تدعون من دون الله" (٧٩)

"ولا تطردِ الذين يدعونَ ربَّهم بالغداةِ والعشيّ يريدون وجْهَه" (٨٠)

"وأقيموا وجوهَكم عندَ كلِّ مسجدٍ وادعوهُ مخلصين له الدّين" (٨١)

ولعَلّه من الأفضل أن نتذكّر في هذه المرحلة أنّ الوحْيَ، كما بيّنتُ في القسم السّابق، مصمّمٌ أوّلًا ليثير استجابة الإنسان، إيجابًا أو سلبًا. وعندما يرسِلُ اللهُ آياتِه، يطلب من الإنسان أن يستجيب لها بالتصديق و"الإيمان". وبمثل هذه الطريقة، ينشُد فِعْلُ الدّعاء البشريّ أن يكون مستجابًا من جناب الله [سبحانه].ويمكن القولُ بتعبير آخر، إنّ الإنسانَ يوجّه دعاءَه إلى الله على أمَلٍ أن يحقّق مبتغاه. والاستجابةُ الإلهيّة لدُعاء الإنسان يُدَلّ عليها في القرآن بكلمة (استجابة) التي تعني حرفيًّا *answering* أي "الاستعداد للرّد أو الإجابة". ومن الوجهة الدّلاليّة يمكن أن نصف [١٩٦] هذا بالقول إنّ مفهوم (الدّعاء) يلازم مفهومَ "الاستجابة". وخلافًا للدّعاء الذي يكون لفظيًّا أساسًا، تكون الاستجابةُ غير لفظية. وفي القرآن، يعلن اللهُ [سبحانه] على نحو قطعيّ أنّه مستعِدٌّ دائمًا لـ"الإجابة" متى دعاه الناسُ بإخلاص.

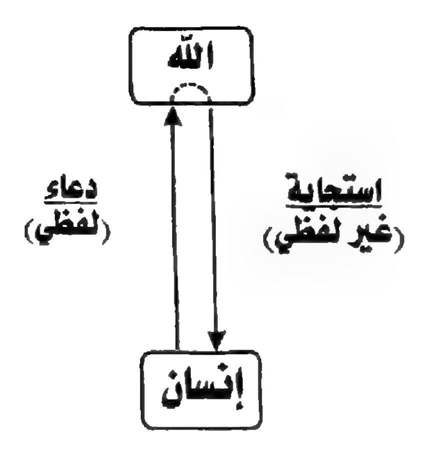
---

(٧٨) ابتغاء مناقشة لمعنى هذه الكلمة، انظر الفصل اللاحق.

(٧٩) الأنعام، الآية ٥٦.

(٨٠) الأنعام، الآية ٥٢.

(٨١) الأعراف، الآية ٢٩.



"وقال ربُّكم ادعوني أستجِبْ لكم" (٨٢)

بل إنّ القرآن يعلّق أعلى درجات الأهميّة على مفهوم الاستجابة، كما هو واضحٌ من حقيقة أنّه يجعل العجزَ عن الاستجابة إحدى العلامات البارزة لإله زائف. فالآلهةُ التي يعبدها الكافرون من دون الله لا يمكن أن تستجيب لدعائهم، مهما دعاها العابدون. وهي لا تسمع دعاءَ الكافرين، وحتّى إذا سمعت فلن تكون قادرة على الاستجابة بأيّ شيء. "وما دعاءُ الكافرين إلّا في ضلال"

"إن تدعوهم لا يسمعوا دعاءَكم ولو سمعوا ما استجابوا لكم"(٨٣)

"له دعوةُ الحقِّ والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيءٍ إلّا كباسط كفّيه إلى الماء ليبلغَ فاه وما هو ببالغه وما دعاءُ الكافرينَ إلّا في ضلال" (٨٤)

ومن الوجهة النظريّة، قد تُعدّ هذه الطريقةُ في استخدام الكلمات نوعًا من الاستخدام السّحريّ للّغة. وبتصنيف "الدّعاء" تحت الاستخدام السحريّ للكلمات، لا أقصد إلى أيّ

---

(٨٢) غافر الاية ٦٠.

(٨٣) فاطر، الآية ١٤.

(٨٤) الرعد، الآية ١٤.

شيء احتقاريّ أو ازدرائي مثلما يمكن أن يوحي بذلك تداعي كلمة "سِحْر" في القرآن. ولا بدّ هنا من اتّخاذ كلمة "سِحْريّ" تعبيرًا فنيًّا صِرْفًا يشير إلى حالة خاصّة تُستخدَم فيها الكلماتُ في أوضاع خاصّة على نحو تستطيع فيه هذه الكلماتُ [١٩٧] أن تُحدث تأثيرًا مباشرًا في المخاطب. وبهذا المعنى تكون كلُّ الكلمات التي يتفوّه بها الإنسانُ في حالةٍ نفسية متوتّرة جدًّا بقصد التأثير في سامعه على نحو مباشر "سِحْريّةً". فحتّى في الأوضاع اليوميّة العادية تمامًا، عندما تَستخدمُ فعلًا في صورة الأَمْر تكون مستخدمًا اللّغة بطريقة "سِحْريّة" برغم أنّ ذلك يكون في شكلٍ ضعيف وفاترٍ جدًّا، فاترٍ ومقولبٍ بحيث لا نعدّه عادةً "سِحْريًّا". ويظلّ المبدأُ الأساسيّ كما هو.

الاستخدامُ السّحريّ للّغة، بمعنى فنّي أكثر، صنفٌ كبيرٌ يشمل فضلًا عن الدّعاء الشخصيّ الموجّه إلى الله [تعالى]، القَسَمَ والحَلْفَ واللَّعْنَ والمباركة، إلخ. وفي الجاهلية، لعبت الوظيفةُ السّحريةُ للّغة دورًا هائلًا في المجتمع. لكنّ هذا المظهر من مظاهر الحياة اللغويّة للعرب قد درسه منذ زمن بعيد جولدزيهر(٨٥) على نحو كامل تمامًا وبطريقة علمية مما لا يُبقي لنا تقريبًا شيئًا نقوله.

---

(٨٥) في دراسته لشعر الهجاء في جزيرة العرب في القديم، مرجع مشار إليه قبل، الصفحات ١-١٠٥.

الفصلُ الثّامنُ

الجاهليّةُ والإسلام

١-الإسلامُ ومفهومُ التّسليم:

في هذا الفصل سنعالج الجانبَ الثالث للعلاقة الأساسيّة بين الله والإنسان: علاقة الرّب- العَبْد، اللهُ "ربًّا" والإنسانُ "عَبْدُه".

ومثلما أُشير قبْلُ، لم يكن تصوّرُ الله "ربًّا" مجهولًا لدى عرب الجاهلية. ويتمثّل الفرْقُ فقط في أنّه في الأزمنة الجاهلية لم يكن اللهُ الرَّبَّ الوحيدَ المطلق. إذ كان إلى جانبه أربابٌ كثيرون وربّاتٌ كثيرات. أمّا الإسلامُ فقد أقرّ به لأوّل مرّة الحاكمَ المطلق، الرّبَّ المطلق الأوحد للعالَمِ كلّه.

وعنى هذا أنّ الأشياء كلّها، لا البشر العاديين فقط، بل الأنبياء وحتّى الملائكة لا ينبغي أن يُعَدّوا "أربابًا" بأي معنىً من المعاني. وفي سورة آل عمران الآية ٨٠، وفي سورة النّساء الآية ١٧٢ مثلًا، يقول لنا القرآن إنّه حتّى "الملائكةُ المقرَّبون" لن يستنكفوا أن يكونوا عبادًا لله.

إنّ تأسيسَ تصوّرٍ لله بوصفه الرّبَّ المطلق لكلّ شيء أدخل لزامًا أيضًا تغيّرًا جوهريًّا في تصوّر الصّلة بين الله والإنسان. تبلور حقلٌ دلاليّ جديد حولَ هذه الفكرة الجديدة، يتضمّن عددًا من التعابير المفتاحيّة الأكثر أهميّة في القرآن.

ولأنّ الله الآن هو الحاكمُ المطلق، فإنّ الموقف الممكن الوحيد الذي على الإنسان أن

يتّخذه نحوه هو موقفُ التسليم التّامّ، الحِطّة والضَّعة حتى النهاية. باختصار، على العَبْد أن يعمل ويتصرّف تصرّف "العَبْد" - ومن هنا التطوّرُ الدّلاليّ المهمّ الذي تُبرزه كلمةُ "عبادة"، التي من المعنى الحَرْفيّ الأصليّ "يخدم اللهَ بوصفهِ عبدًا له" "يخدمه كما ينبغي على العبد أن يخدم" آلت أخيرًا إلى أن تعني "العبادةَ" أو "النُّسُك". هذا الترابطُ بين المفهومات يبيّن على نحو واضح جدًّا في الآية الآتية: "ربُّ السّمواتِ والأرضِ وما بينَهُما فاعبُدْه واصطبِرْ لعبادته"[١]

تتمثّل الوظيفةُ الأولى للعَبْد في خدمة سيّده بإخلاص، معطيًا انتباهًا دائمًا ويقظًا لمراد السّيد مهما أراد، ومطيعًا أوامرَه من دون أي تذمّر. وهذا مبعثُ الأهميّة العظيمة التي تُعلّق في القرآن على طائفة من التعابير تعني الطّاعة المطلقة والخضوع والتذلّل، كالطّاعة[٢] والقُنوت[٣] والخشوع[٤] والتّضرُّع[٥]، وهذه التعابير جميعًا تغايرُ تمامًا موقفَ الرّفض الشديد للطاعة الذي يُرمَزُ إليه في القرآن بصورة "القَلْب القاسي".

لكنّه أكثرُ أهميّةً بكثير من كلّ المفهومات الدّاخلة في هذه الفئة، مفهومُ الإسلام نفسِه، ليس طبعًا بمعنى الثقافة الدّينيّة الموضوعيّة التاريخيّة المسمّاة إسلامًا -أي الإسلام من حيث هو نتيجة لعملية "خَلْع الطابع الماديّ على الفكرة"، ونستخدم هنا مصطلحيّة الدكتور ويلفرد كانتوِل سميث *Wilfred Cantwell Smith* - بل الإسلام في المعنى الأصليّ لإخضاع النفس المقصود، الاستسلام للمشيئة الإلهية، أي خطوة حاسمة يتّخذها كلُّ شخصٍ بمفرده،

(١) مريم، الآية ٦٥.

(٢) المائدة، الآية ٩٢.

(٣) البقرة، الآية ١١٦.

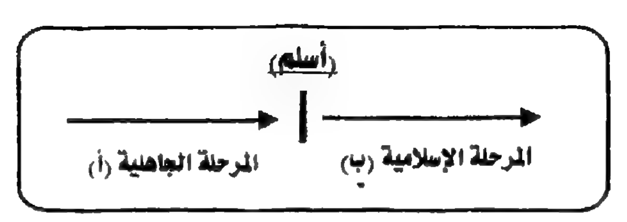
(٤) الحديد، الآية ١٦.

(٥) الأنعام، الآية ٤٢.

بوصف ذلك قضيّته الشخصيّةَ الدّاخليّة والوجوديّة، باتّجاه التخلّي عن نفسه لله [٦][سبحانه].

الإسلامُ، أو الفعلُ "أَسْلَمَ" بالمعنى الذي يُستخدَم فيه في العبارة: "أَسْلَمَ وجهَهُ لله" حرفيًّا. وتعني عبارةُ "أَسْلَمَ وجهَهُ لله" في الأساس وفي المحلّ الأوّل أنْ يُسْلِم الإنْسانُ نفسَه عن رضًى للإرادة الإلهيّة واضعًا ثقته الكاملة بـ"الله". إنّه، باختصار، ضربٌ من الاستسلام غير المشروط الذي يعبِّر عن نفسه لفظيًّا في آيةٍ كهذه: "ربَّنا واجعَلْنا مُسْلِمَيْنِ لك"[٧].

والآن، فإنّ ما يجعل هذا المفهومَ في غاية الأهمّية بين كلّ المفهومات [٢٠٠] المرتبطة بالخِطّة والخضوع هو قبْلَ كلّ شيءٍ طبعًا كونُ الله [تعالى] هو الذي اختار هذا اسمًا لدين العرب الجديد. لكنّه أيضًا راجعٌ إلى حقيقة أنّ الإسلام، بوصفه تجربةً دينيّةً شخصيّة داخلية لكلّ فَرْدٍ، يعني حدوثَ حادثٍ مهمٍّ يحدِّد نقطةَ البدء التي تبدأ منها الطاعةُ والتّسليم الحقيقيّان. يحدّد نقطةَ التحوّل الحاسمة في حياة الإنسان، نقطة تحوّل بالمعنى الدّينيّ تشطر الأمدَ الكامل لحياة الإنسان إلى نصفَيْن (ا،ب) سيقفان بدءًا من هذه النقطة مضادًّا كلٌّ منهما للآخر تضادًّا تامًّا.



---

(٦) على غرار معظم التعابير المفتاحية القرآنية، يمتلك "الإسلامُ" أو على الأقلّ صيغتُه الفِعلية "أسْلَم" تاريخَه الجاهليّ. وقد عنت الكلمةُ في الجاهلية "التخلّيَ عن" على العموم. وابتغاءَ الدّقّة نقول إن الفعل "أسلم" يعني أنّ أحدًا يتخلّى عن شيء هو عزيزٌ عليه، نفيسٌ لديه، شيء يعزّ عليه ويؤلمه أن يتخلّى عنه لشخصٍ يطلبه. هذا الشيءُ النفيسُ ربما يكون روحَه الذي هو طبعًا وفي معظم الحالات أغلى ما يملكه الإنسان (في تلك الحالة يعني طبعًا الخضوعَ المطلق، الاستسلام)؛ وقد يكون أيضًا شخصًا آخر، أحدَ أحبّائه أو رجال قبيلته (وفي تلك سيعني الخيانة). وفي أيّة حال فإنّ المعنى الأساسيّ هو تخلّي الإنسان عن شيءٍ نفيسٍ لديه إلى إنسان آخر.

(٧) البقرة، الآية ١٢٨.

وبمنطقِ النحو، نقول إنّ الفعل "أسْلَم" ينتمي إلى مجموعة خاصّة من الأفعال تُسمّى "الأفعال الدّالّة على الشّروع". وبتعبير آخر، بدلًا من أن يشير الفعلُ إلى طبيعة دائمة ثابتة، يدلّ على شيء جديد يأتي إلى الوجود لأوّل مرّة؛ إنّه فعلٌ يرسم البداية لوضعٍ جديد، الميلاد لطبيعة جديدة. وفي صيغة اسم الفاعل فقط "مُسْلِم" يدلّ على صفة ثابتة تقريبًا. لكنّه حتّى في هذه الحالة يبقى المعنى المتضمَّنُ أنّه [اسم الفاعل] صفةٌ ناشئة عن الخطوة الحاسمة المتّخذة.

على أنّ كلّ التعابير القرآنيّة التي تعني الطّاعة والخضوع غامضةٌ ومبهمةٌ جدًّا في هذا الاعتبار. فربما أعطت انطباعًا خاطئًا بأنّ الطاعةَ والضّعةَ صفتان طبيعيّتان للإنسان. فهي لا تتضمّن في بنيتها الدّلالية لحظةَ القرار الوجوديّ، لحظة القفز إلى جوّ مجهول للحياة. كلمةُ "إسلام" وحْدَها تتضمّن هذا. "المُسْلِم" في المعنى الأصليّ هو الإنسانُ الذي تجرّأ على القيام بمثل هذه القفزة. وشيءٌ طبيعيّ أنّني أتكلّم على المسلمين في المرحلة الأولى من الإسلام كما صوّرهم القرآنُ، عندما كان المسلمون جميعًا من دون استثناء، وفيهم النّبيّ نفسُه، ضالّينَ ذات مرّة.

وإنّه فقط بعد أن يقوم الإنسانُ بهذه القفزة الحاسمة، تبدأ مفهوماتٌ مثلُ "الطاعة" و"الخضوع" و"الحِطّة"، تظهر مُلْبَسةً معنىً دينيًّا حقيقيًّا. وكلماتٌ مِثْلُ "الخشوع" و"التضرّع".إلخ من حيث هي تعابير مفتاحية في القرآن لا تعني التواضع العاديّ البسيط. ما يُعنى بها هو نوعٌ خاصٌّ من الضّعة ينشأ عن العملية الحاسمة لـ"الإسلام" التي حلّلناها توّا.

ومثلما أسلفتُ، فإنّ العمليةَ الرّوحية المدلولَ عليها بالفعل"أسْلَم" تُدخِل في مرحلة جديدة تمامًا في حياة الإنسان، ونِصْفا الحياة المنفصلان على هذا النحو بنقطة "أسْلَم"، لكلّ منهما طبيعةٌ مختلفة تمامًا عن الآخر ومضادٌّ كلّ منهما للآخر تضادًّا جذريًا. وإذا ما سمّينا النّصفَ "ب" مرحلةً إسلامية فإن النّصف "آ" يمكن أن يسمّى مرحلةً جاهلية في حياة الإنسان.

ولا بدّ من أن نتذكّر أنّنا [٢٠١] الآن نتحدّث عن حياة الإنسان الفرد. و"الإسلاميّة" و" الجاهليّة" لا تدلّان تمامًا في هذه المرحلة على مرحلتين تاريخيّتين متعاقبتين، كما تدلّان في الإسلام اللّاحق. "الجاهليةُ" تظلّ صفةً شخصيّة، وليس اسمَ عصر تاريخيّ. وبهذا المعنى الأصليّ، لا يمكن ترجمةُ "جاهليّ" ترجمةً دقيقة بـ"ما قبل الإسلاميّ *pre-Islamic*"، لأنه يعني أكثر من ذلك، كما سنرى سريعًا. لا يعني فقط مرحلةً تسبق ظهور الإسلام، إنّه شيءٌ عمليٌّ، ومضادٌّ عمليًا لـ"الإسلاميّ".

وفي أيّة حال، تُقسَم حياةُ الفَرْد على قسمين مختلفين تمامًا. ومن الآن فصاعدًا هو مُسْلِمٌ، بينما إلى الآن كان "جاهليًّا". ماذا يعني هذا؟ -هذه هي المسألة الرّئيسة التي ستشغل اهتمامنا في الصّفحات الآتية.

أنْ يكون الإنسانُ مُسْلِمًا يعني أشياء مختلفة كثيرة، ولكن من الوجهة المحدّدة التي هي وجهةُ نظرنا الآن، يعني قبْلَ كلّ شيء أنّه إنسانٌ تخلّى عن كلّ "أنيّته"، وعن كلّ تفاخر بالقوّة البشرية، ويقف متواضعًا ذليلًا خاضعًا بوصفه عبْدًا أمامَ الله الذي هو ربُّه وسيّدُه. وهذه العبوديّةُ هي الملمحُ المميِّز للقِسْم "ب" في الرّسم البيانيّ السابق.

ويتضمّن القِسمُ "آ" كلَّ الصّفات الشخصيّة المضادّة لهذا الخضوع والتواضع المطلق، كلّ تلك الصّفات التي تمنع الإنسانَ من أن يكون خاضْعًا ومتواضعًا لله. التفاخرُ بالقدرة البشرية، والثقةُ المطلقةُ بالنفس، والإحساسُ بالاستقلال المطلق، والتصميمُ الرّاسخ على عدم الانحناء أمام أيّة سلطة، بشرية أو إلهيّة -وباختصار، كلُّ ما هو مضادٌّ للعبوديّة. ويمكن القولُ من وجهة تاريخية أيضًا، إنّ هذه كانت إحدى السّمات المميّزة جدًّا للعقل العربيّ الجاهليّ.

وعلى الحقيقة، كان العربُ الجاهليّون مشهورين بالصّفات الشخصيّة التي أتينا على ذكرها توّا. ولكن بصرف النظر عن كونها نقائصَ أخلاقية، مثّلت هذه الصفاتُ في أنظارهم

أسمى مَثَلٍ أعلى للفضيلة البشريّة، أسمى فضيلةٍ يتحلّى بها إنسانٌ جديرٌ حقًّا باسم الإنسان "الفتى". ذلك لأنّ هذه الصفات كانت قائمة كلُّها على، وتجلّيًا مختلفًا لـ معنى "العِرْض" الذي كان ضاربَ الجذور في عقليّتهم، والذي كان عمليًّا أسمى مبدأ منظِّم لسلوكهم.

هذه الخليقةُ الجاهليةُ البارزة كانت معروفةً على نحو متعدّد المظاهر مثل الأَنَفَة، والإباء، والحَميّة -هذه الكلمةُ التي ترد في القرآن (سورة الفتح، الآية ٢٦) على نَحو دقيق بهذا المعنى في التركيب الخاصّ "حَمِيّة الجاهليّة"- والحفيظة.[٢٠٢] وهذه الكلماتُ جميعًا كانت مستخدَمةً عندئذ لتعني الخُلُقَ النّبيل لرجلٍ سامٍ يرفض مفتخرًا القبولَ بأيّ شيء كان إذا كان من شأنه أن يحطّ قدْرَه الشخصيّ، طبع عاطفيّ متّقد للردّ بازدراء على أيّ شيء يمكن أن يجعله يشعر بالضّعة والهوان ولو كان ذلك في أدنى حدّ.

هذا الرّوحُ المتّقدُ للمقاومة الذي جعل الإنسانَ يرفض بعزم أن يخضع ويستسلم لإرادة أيّ إنسان آخر فيلطّخ بذلك عِرْضَه، كان على الحقيقة المنبعَ الحقيقيّ تقريبًا لكلّ القيم الإنسانية الجاهلية. وقد وجد هذا الرّوحُ تعبيرَه في صور مختلفة في كلّ موضع في الشعر الجاهليّ. وههنا مثالٌ يعبِّر عنه بالطريقة الأبسط والأكثر مباشرة:

نأبى على الناسِ الـمقـادةَ كلِّهِمْ   حتّى نـقودَهُمُ بغيرِ زِمـام[٨]

وجديرٌ بالملاحظة أنّ الكلمة التي يبدأ بها البيتُ "نأبى" مأخوذةٌ من الفعل "أبى" المأخوذ هو نفسُه من المصدر الذي ذكرناه قبْلُ "إباء". والرّجلُ المتّصف بهذا الرّوح المتغطرس لمقاومة أيّ شيء يلوّث "عِرْضَه"، سُمّي "الأبيّ". وكان الأبيُّ هو الرّجلَ الذي لا يمكن أن يذعن لأن يُهانَ من جانب أيّ إنسان آخر، بل لا يسمح بأن يُهان أيٌّ واحدٍ ممن هم في ظلّ حمايته، كما يقول تأبّطَ شرًّا في البيت الذي استشهدنا به قبْلُ فيما يتّصل بمسألة قدَر الإنسان.

(٨) عبيد بن الأبرص، الدّيوان ٤٠، البيت ٢٠.

ولهذا الرّوح المتغطرس للجاهليّة وجّه الإسلامُ ضربةً قاتلة. أو لعلّنا نقول على الأصحّ إنّ الإسلام ضربَ على النقطة الحسّاسة من عقلية عرب الجاهلية. ذلك لأنّه طَلَب منهم، قبْلَ أيِّ شيء، آخر أن يتنازلوا أمام المِلِك الأوحد للعالَم كلّه عن كلّ فخر بالقدرة البشريّة، والشعور بالاكتفاء، الذي سمّاه القرآن "استغناء" و "طغيان" -من الفعل "طغى" بمعنى ارتفع سَيْلُ الماء وعلا إلى حدّ الفيضان (العَلَق، ٦-٧)، وأن يشعروا حقًّا بالضَّعة والخضوع لإرادةٍ تسيطر على الكون كلّه بوصفها الرّبَّ الأعلى.

"كلّا إنّ الإنسانَ ليطغى أن رآهُ استغنى"[٩]

[٢٠٣] ومن وجهة النظر الإسلاميّة، كلُّ إنسانٍ عبدٌ لهذا الرّبّ. وواجبُه الطبيعيّ أن يُظهر عبوديّته في كلّ أفعاله وأقواله، وأن يعبد ربّه العظيم بتواضع وطاعة مطلقين. أمّا من وجهة نظر الإنسان الجاهليّ، في أيّة حال، فلا أحدَ مؤهَّلٌ ليطلب منه مِثْلَ هذا الشيء؛ فهو سيّدُ نفسه. والخضوعُ الذليلُ والمنقاد لأيٍّ كان، هو في نظره مجرّدُ استعباد - استعباد بمعنى أن يكون عبدًا وضيعًا في مقابل "الحُرّ".

ومرّةً أخرى من وجهة النظر الإسلاميّة، هذا الرّفضُ للاستسلام لدى العربيّ الجاهليّ لم يكن سوى تجلٍّ للتّواقح والغطرسة والعجرفة الناشئة عن جهل الإنسان لنفسه ولله. وهذا هو السّببُ الذي يجعلنا نجد في القرآن كلمةَ "استكبار" -أو على نحو أكثر حرفيّة، "أن يرى الإنسانُ نفسَه كبيرًا" -ومرادفاتِها تلعب دورًا مهمًّا في الوصف الحاسم لموقف الكافرين. والقولُ الحقُّ أنّ الاستكبار المسْرف والموقف الازدرائيّ الذي ينشأ عنه يوصفانِ على نحو غايةٍ في الدّقّة والحيويّة في كلّ موضعٍ في القرآن بوصفهما الملمحَ الأكثر تمييزًا للعرب الوثنيّين.

هذا هو، باختصار، روحُ الجاهليّة الذي يشير إليه القرآنُ في سورة الفتح:

---

(٩) العَلَق، الآيتان ٦-٧، وقارن أيضًا بما يقوله الأستاذ م. وات في هاتين الكلمتين في *Muhammad in Mecca*، ص٦٦-٦٧.

"إذْ جَعَلَ الذين كفروا في قلوبهم الحميّةَ حميّةَ الجاهلية"(١٠)

هكذا نرى هنا أمامَ أعيننا صراعًا مفهوميًّا أساسيًّا آخر بين مبدأين لا يمكن تصالحهما: الجاهلية من ناحية، والإسلام من الناحية الأخرى؛ أي الاستكبار والعجرفة والغطرسة من جهة، والتواضع والخضوع من الجهة الثانية، باتجاه الموضوع نفسه -حضرة الله. وهذه يقينًا اللحظةُ الأكثر "إثارةً" في جملة الفعل الإلهيّ القرآني.

ومن المهمّ أن نلاحظ في هذا السّياق أنّ هذا التضادّ المسرف بين الجاهلية والإسلام، أو بين الجاهليّ من ناحية والمُسْلِم أو المؤمن من الناحية الأخرى، كان وضعًا جديدًا تمامًا سبّبه ظهورُ الإسلام في جزيرة العرب، كما هو جليّ من حقيقة أنّ مفهومَ المسْلِم أو المؤمن نفسَه بالمعنى الدّينيّ لم يكن موجودًا في الأزمنة الجاهلية.

ففي العهود الجاهليّة، كان الجاهِلُ (أو الجَهْل) مضادًّا تمامًا لمفهوم مختلف، أي الحَليم (أو الحِلْم). لكننا نقول مرّةً أخرى إنّ المسألة دقيقةٌ جدًّا لأنّ مفهوم الحِلْم هذا، برغم أنّه مفهومٌ مختلفٌ تمامًا عن الإسلام، ليس مختلفًا جدًّا [٢٠٤] إلى حدّ أنّه ليس بينهما شيء مشترك. بل على العكس من ذلك، هناك اعتبارٌ يمكن أن نعدّ فيه "الحِلْمَ" صورةً جاهلية ،سابقةً للدّين، لمفهوم الإسلام نفسه. ويتجلّى هذا من حقيقة أنّه عندما استبدلَ الدّينُ الجديدُ بالمفهوم القديم لـ"الحليم" المفهومَ الجديد للمسلم أو المؤمن حدَث الاستبدالُ تدريجيًّا وفي صورةِ عمليةٍ طبيعيّة، إذا جاز التعبير، من دون أن يسبّب في هذا الشأن أيَّ انقطاع حادّ مع الأخلاق العربيّة القديمة. فكيف إذًا استُبدِل بالحِلْم على نحو سلسٍ المفهومُ الجديدُ للإسلام؟ -كيف يرتبط هذا المفهومُ الثاني تاريخيًّا بمفهوم الحِلْم، بوصفه تفسيرًا جديدًا لمفهوم قديم؟ هذا ما سيكون مسألتَنا القادمة.

من المعروف اليوم بين المستشرقين أنّ الجَهْل لم يكن في الأزمنة الجاهلية ضِدًّا

(١٠) الفتح، الآية ٢٦.

لـ"العِلْم" كما كان معتقدًا قبْلَ أن ينشر جولدزيهر بحثَه الشهير الآن في هذه المسألة.(١١)

وقد لخّص النقاطَ الرّئيسة لبحثه عددٌ كبير من المؤلّفين الغربيّين في شأن ظهور الإسلام في جزيرة العرب(١٢)، وقد أشرتُ أنا نفسي إلى هذه المقالة في كتابي حول "بنية التعابير الأخلاقية *Structure of the Ethical Terms*" ودرستُ فيه بعناية كلَّ المقاطع المهمّة في القرآن التي يظهر فيها الجذْرُ ج هـ ل في أشكال مختلفة. وسأكون مُمِلًا إذا ما درستُ من جديد ما دُرِس قبْلُ مرارًا. وههنا سأتناول هذه المسألة من زاوية مختلفة نسبيًّا، محاولًا في الوقت نفسه ما استطعتُ أن أتقدَّم بتحليل الثّنائيّ المفهوميّ: الجَهْل والحِلْم.

في الإسلام -أو ليكن أكثر دقّة، في القرآن- الجاهليّةُ تعبيرٌ دينيّ بالمعنى السلبيّ، لأنها الأساسُ نفسُه الذي يُقام عليه كُفْرُ الكافر. وعلى الحقيقة فإنّ هذا الرّوح الاستكباريّ النّزّاع إلى الاستقلال- هذا المعنى الحادّ جدًّا للعِرْض الذي أبى أن ينحني أمامَ أيّ سلطان، سواءٌ أكان بشريًّا أم إلهيًّا- هو الذي أغرى الكفّارَ بأنْ يناصبوا الدّينَ الجديد العداء الشديد. كانت الجاهليّةُ باختصارٍ أساسَ الكفْر ومصدره.

في العهود الجاهلية لم يكن للكلمة أيّةُ دلالة دينية البتّة. كان الجهلُ ملمحًا بشريًّا شخصيًا عاديًّا؛ الفرقُ فقط أنّه كان ملمحًا مميّزًا جدًّا. كان على الحقيقة شيئًا ممثِّلًا تمامًا لعرب الجاهلية. إلى درجة أنّنا عندما نقرأ الشّعر الجاهليّ نجد أنّه، بالإضافة إلى ضدّه "الحِلْم"، أحدُ المفهومات التي تصادفنا تقريبًا في كلّ خطوة. وما لم نعرف المعنى الدّقيق لهذا الثّنائي من الكلمات، الجهل والحِلْم، فلا يمكننا أن نؤمِّل بفَهْمِ البنية النفسيّة للعرب القدماء، ونتيجة لذلك، [٢٠٥] لن نكون في حالات كثيرة قادرين على أن نفهم لماذا فعلوا وتفاعلوا على النحو الذي كان منهم، لأننا لن نرى الدّافع المحرّك الذي يحكم نمط سلوكهم الخاصّ.

---

(١١) *"Was ist unter 'al-Gahilijja,zu verstehen? "(Muhammedanisie Studien I, pp.219-228).*

(١٢) انظر من بين تلخيصات أُخَر، مثلًا، الملخّص الممتاز للأستاذ آ.ج.أربري في: *The Seven Odes, pp.251-253.*

إنّ مفهوم الجَهْل صفةٌ مميِّزة جدًّا لنفسية العرب الجاهليّين ولذلك كان طبيعيًّا تمامًا أن تتكرّر الكلمةُ كثيرًا في الشّعر الجاهليّ. ومن السّهل نسبيًّا أن نعزل العناصرَ الدّلالية الأساسيّة لهذه الكلمة، إذا ما درسنا بعناية الأمثلةَ الكثيرة لاستخدامها في الأدب الجاهليّ، مطبّقين عليها منهجَ التحليل السّياقيّ.

والمكوّناتُ الدّلالية الرّئيسة لهذا المفهوم التي عزَلْنا تحليلي يمكن أن توضَحَ على نحو ملائم في شكل مختصر على النحو الآتي:

١- الملمحُ الأوّلُ والواضحُ جدًّا للطبيعة البشرية المدلولُ عليه بكلمة "جَهْل" -أو على الأصحّ ربّما علينا أن نقول الجذر ج هـ ل، لأنّ الجهل ليس سوى واحدة من الصّيغ المحتملة الكثيرة التي يظهر تحتها الجذر ج هـ ل- يُعنى بنمطٍ سلوكيّ خاصّ.

الجهلُ هو نمطُ السّلوك النموذجيّ لإنسانٍ سريع الاهتياج مندفع، يميل إلى فقدان رباطة جأشه لدى أضعف إثارة،ثمّ نتيجة لذلك يعمل بتهوّر، مدفوعًا بانفعال أعمى يصعب التحكّمُ فيه، دونما تأمّلٍ في النتيجة الكارثية التي ربّما يفضي إليها هذا السّلوكُ. إنّه نمطُ السّلوك المميِّز لإنسان ذي طبيعة حسّاسة وانفعالية جدًّا، إنسان ليس لديه تحكّم بمشاعره وعواطفه، ولذلك يستسلم بسهولة لإملاءات الأهواء الجامحة، مفتقدًا الإحساسَ بما هو صحيح وما هو خاطئ.

إنّه لهذا المظهر من مظاهر الجَهْل، يكون مفهومُ الحِلْم ضدًّا قويًّا. الحِلْمُ خليقةُ الإنسان القادر على أن يوقِف انفجارَ هذا الجهل نفسه. الحليمُ هو الإنسانُ الذي يعرف كيف يكبح مشاعره، ويتغلّب على أهوائه العمياء ويبقى هادئًا ورابطَ الجأش مهما حدث له، ومهما أُثير.

وإذا ما كان الجهلُ احتدامًا للغضب - وهذه الصّورةُ مستخدمةٌ فعلًا لدى شعراء الجاهليّة:[١٣] (الفعل احتدم) يعني شدّة احتراق النّار وشدّة حَمْيِها- فإنّ الحِلْم هدوءٌ وعقلٌ

(١٣) مثلًا، الحماسة، ٧٦٨، البيت ٣.

متوازن ورباطةُ جأش وثباتٌ في الحُكم.

وهذا التغايرُ بين الجَهْل والحِلْم وجَدَ تعبيره في استعارة رائعة جدًّا في بيتٍ للشّاعر عمرو بن أحمر الباهليّ. وكان الشاعرُ جاهليًّا، ثم أسلمَ فيما بعد:

وَدُهْمٍ تُصاديها الولائدُ جِلّةٍ إذا جَهلتْ أجوافُها لم تحلَّمِ(١٤)

أوّلُ شيءٍ يلفت انتباهَنا في هذا البيت أنّه يصف قُدورَ قبيلة الشاعر التي تظلّ تغلي وتجيش على نحو لا ينتهي وكأنّها لا تسكن، وهو رمزٌ مؤثّر جدًّا للثّراء والكرم المطلق. ويُحدث الشّاعرُ تأثيرًا غير عاديّ بوصف القدور كما لو أنها كانت بشرًا، وهذا بأن عزا إليها مجازيًّا صفتين بشريّتين مهمّتين: الجَهْل والحِلْم. وهذا البيتُ مهمّ جدًّا لما نحن في صدده لأنّ استعارة القِدْر الكبيرة السّوداء الجائشة فوق النّار الحارقة يجعلنا نفهم أفضلَ من أيّ وصفٍ نثريّ مُطْنب طبيعةَ مفهوم "الجَهْل" وضدّه "الحلم".

وفي الوقت نفسه يجعلنا هذا المجازُ نفهم كم هي لائقةٌ كلمةُ "جاهل" في القرآن على لسان يوسف في مصر في وصف الإغراء الخطير الذي كاد يستسلم له:

"ربِّ السّجنُ أحبُّ إليّ ممّا يدعونني إليه

وإلّا تصرفْ عنّي كيدَهنّ أصْبُ إليهنّ وأكنْ من الجاهلين"(١٥)

الفعلُ صَبا (أصبو) جديرٌ بالملاحظة في هذا السّياق. وهو في الأدب الجاهليّ تعبيرٌ فنّي متداول يُستخدَم في الغَزَل لتصوير اندفاع عاطفة الشباب. ويعني أنّك مغلوبٌ بهوًى جامح يموج في قلبك، ويُفسد توازنَ عقلك، ويُفقدك الإحساسَ بالصّواب والخطأ ويدفعك إلى الحُمْق. والبيتُ الآتي للمخبَّل موضِحٌ جدًّا في هذا الصّدد لأنّه يُظهر الصّلة المفهوميّة الحميمة التي توجد بين الصَّبْو–الذي هو، كما نعرف من الآية القرآنية التي أوردناها توًّا، مجرّدُ اسمٍ

(١٤) الحماسة، ٧٦٢، البيت ١.

(١٥) يوسف، الآية ٣٣.

مختلف لـ"الجهل"- والحِلْم.(١٦)

ذكَرَ الرَّبابَ وذِكْرُها سُقْمُ فصَبَا، وليس لِمَن صَبا حِلْمُ

الجمعُ السّلبيُّ للحِلْم والصّبوة نفسُه يُرى في البيت الآتي من الدّيوان نفسه:(١٧)

لَيالِيَ إذْ تُصبي الحليمَ بدَلِّها

وبهذا إخالُ أنّ فكرةً عامّةً قُدّمت عن ماهيّة الإنسان الجاهل وماهيّة الإنسان الحليم. الجهلُ، كما رأينا، نمطٌ سلوكيّ مميَّزٌ لإنسان سريع الاهتياج يميل إلى فقدان هدوئه لدى أدنى إشارة ويجعل نفسَه عصيًّا على الانضباط. وعند هذه المرحلة، لا علاقة له البتّة بمفهوم "الجهل". والحليمُ إنسانٌ يعرف كيف يتغلّب على عواطفه وانفعالاته المندفعة، إنسانٌ قادرٌ على أن يظلّ رابطَ الجأش ومتماسكًا عند الإثارة.

عليّ أن أُضيف ملاحظةً مهمّة جدًّا في شأن بنية معنى الحليم والحِلْم. إنّ الشّرح الذي قدّمتُه توًّا قد ينقل انطباعًا خاطئًا بأنّ الحِلْم كان صفةً سلبيّة، شيئًا يذكِّر الإنسانَ بالوداعة الطبيعيّة للحَمَل. إنّه على العكس من ذلك قوّةٌ إيجابيّة وفعّالة للنفس قويّةٌ إلى درجة أنّها تكبح جِماحها الذي قد يدفع الإنسانَ إلى الحماقة، وتهدّئها إلى الصّبر والتحمّل. إنّه علامةٌ على قوّةٍ وتفوّق للعقل.

ولا يمكن أن يوجد حِلْمٌ حيث لا توجد قوّة. إنّه جوهريًّا صفةٌ لإنسانٍ يحكم الآخرين ويسيطر عليهم، وليس صفةً لمن يُحكَمون ويُسيطَر عليهم. الإنسانُ الضعيفُ والعاجزُ جِبِلّةً لا يُقال له "حَليم"، مهما سكّن غضبَه عند الإثارة؛ هو إنسانٌ ضعيف، ليس غير. الحليمُ إنسانٌ يمتلك القدرةَ، القدرةَ على إتيان كلّ ضروب العنف عندما يُثار، ويمتلك، في الوقت نفسه، القدرةَ على مَنْع نفسه من فِعْل العنف والأذى.

---

(١٦) المفضّليات، ٢١، البيت ١.

(١٧) ١٤، البيت٨، والشاعرُ هو المزرِّد.

إنّ مِنَ الـحِلْمِ ذُلًّا أنتَ عارفُه   والحِلْمُ عَنْ قدرةٍ فَضْلٌ من الكَرَم

وههنا نجد الشاعرَ سالِمَ بن وابصة، بعد أن يصف تفصيلًا كيف يحاولُ دائمًا وينجح في كظم غيظه ومَنْع نفسه من الاندفاع لفعل العنف، مهما فعل مَنْ يحسدونه ويكرهونه وقالوا ضدّه، يتأمّل ويقول مفتخرًا:

"إنّ التزام التذلّل والضّراعة قصدًا ضربٌ من الحِلْم، [٢٠٨] والحقيقةُ أنّ الحِلْم القائم على القدرة (وغير الناشئ عن "عَجْز") منقبةٌ مميّزة لِكَرَم النّفس"[١٨].

وفي هذا البيت نرى بوضوح أنّ الحِلْم الحقيقيّ جُهْدٌ "واعٍ" لضبط النفس برغم أنّ الإنسانَ ممتلكٌ تمامًا القدرة (على الرّد). والحليمُ هو الإنسانُ الذي يغفر لعدوّه ويُظهر اللّطف "مِنْ عَلٍ"، من موقعٍ أعلى. وسيجعلنا هذا نفهم المعنى الحقيقيّ لكلمة "حَليم" كما تنطبق على الحقّ تعالى في القرآن.[١٩] فاللهُ يغفر ذنوبَ الناس ويكون لطيفًا، لكنه ليس لُطْفًا بسيطًا؛ بل هو لطفٌ مبنيٌّ على القدرة، تحمّلٌ مبنيٌّ على الحكمة الهادئة، ولا يكون ممكنًا إلّا لأنّه مقترنٌ بقدرة لا حدود لها. وهو لذلك يوحي بأنّه يوجد دائمًا في الخلفيّة إمكانيّةٌ لعقاب مخيف وعنيف.

وجليٌّ عندئذ أنّ الحِلْم نمطٌ سلوكيّ خاصّ يعضده وعيٌ واضحٌ بتفوّق الإنسان وقدرته. ليس هو علامةَ عَجْز؛ بل هو علامةُ قدرة. وهذا ما يجعل مفهوم الحِلْم مرتبطًا جدًّا بالوقار.

ولأنّ الحِلْم نوعٌ خاصّ جدًّا من الهدوء يخفي داخله قدرةً هائلة، طاقة داخلية مضغوطة جدًّا، يكون من الصعب جدًّا أن لا يتجلّى بطريقة مادّية، في التصرّف والموقف الخارجيّ. هذا التجلّي الجسديّ للحِلْم هو "الوَقارُ" -وقار الحِلْم كما يسمّى في معظم

(١٨) الحماسة، ٤١٣، البيت ٥.

(١٩) مثلًا، آل عمران، الآية ١٥٥: "إنّ الله غفورٌ حليم". وتكثر الأمثلةُ في القرآن.

الأحيان. ويقدِّم لنا خلَفُ بن خليفة، الشاعرُ المشهورُ في العصر الأمويّ، مثالًا رائعًا:

عليهِمْ وَقارُ الحِلْمِ حتّى كأنّما ... ولِيدُهُمُ مِنْ أجْلِ هيبته كَهْلُ

هذه طبعًا مبالغةٌ، لكنّها تُبرز على نحو رائع جدًّا جانبًا مهمًّا لمفهوم الحِلْم.

"الوَقارُ" كلمةُ قِيمةٍ. أي إنّ الكلمةَ تمثّل الموقفَ الخارجيّ للحليم بوصفه شيئًا مهيبًا ومثيرًا للإعجاب. والوقارُ نفسُه قد يُنظَر إليه أيضًا بكراهية، من وجهة نظر العدوّ. وعندئذ لن يكون إلّا التجلّي الجسديّ لـ"عجرفة" صِرْفة. [٢٠٩].

إذِ الخَصْمُ أبزى مائلُ الرّأسِ أنكبُ[٢٠]

هذا وصفٌ نموذجيّ لإنسان "مستكبر". فإنّ إمالة رأسه جانبًا[٢١] كانت ممثِّلةً تمامًا لهذا النوع من الأناسيّ إلى درجة أنّ عبارة "استقام أَخْدَعُه"[٢٢] كانت تعني أنّ الرّجل فقد اعتماده على نفسه وصار ذليلًا.

وبرغم هذا كلّه، لم يكن سهلًا دائمًا، خاصّةً لدى أولئك الذين كانوا عاجزين عن رؤية الأشياء المتوارية تحت السّطح، التمييزُ بين الحليم الحقيقي، أي الإنسان الذي أظهر اللطفَ والضعفَ لأنّه كان قويًّا جدًّا، وبين الإنسان الذي كان مضطرًّا إلى أن يكون لطيفًا فقط لأنّه كان ضعيفًا. وكثيرًا ما التبس الحليمُ الحقيقيُّ بالضعيف العاجز الذي يستطيع الإنسانُ أن يفعل به ما شاء من دون أيّ خطرٍ لأن يُردّ عليه.

أظُنُّ الحِلْمَ دلَّ عليّ قومي ... وقد يُستجهَلُ الرّجلُ الحليمُ[٢٣]

هذا العجزُ عن التمييز بين الحِلْم الحقيقيّ والضعف الحقيقيّ تجلّى ليس فقط في حقل

---

(٢٠) لشاعر مجهول من بني فقعس، الحماسة، ٥٠، البيت ٢. وتفيد الكلماتُ الثلاث معنى التّعالي والتطاول.

(٢١) "المولّي رأسَه" كما تقول ليلى الأخيلية، الحماسة، ٦٩٩، البيت ١.

(٢٢) الأخدع هو عرق في صفحة العنق.

(٢٣) قيس بن زهير، شاعر جاهليّ، الحماسة، ١٤٧، البيت ٥.

الصلات الدّنيوية البشرية الصّرفة، بل بمعنىً من المعاني عند المستوى الدّينيّ أيضًا في موقف المكّيّين الوثنيّين من الإسلام. لأنّه كما يبيّن القرآنُ، أُغري المكّيّون الكافرون الممتلئون ثقةً بالنفس وفخرًا بتبنّي موقفٍ متعجرفٍ من الإسلام شيئًا فشيئًا عندما رأوا أنّ العقاب الإلهيّ الصّارم لم يصبهم فعليًّا كما وُعِدوا مرارًا من خلال الوحي. ومن وجهة نظر المسلمين، التبس على المكيّين الحِلْمُ الإلهيّ بالضّعف والعجز.

وقبل أن نختم هذا الجزء من مناقشتنا، لا بدّ من أن نذكر باختصار حقيقةً مهمّة جدًا. ستسهم الدّراسةُ السّابقة لمفهوم الجَهْل [٢١٠] في إيضاح مفهوم الظُّلم، الذي هو تعبير مفتاحيّ بارزٌ آخر في القرآن.(٢٤)

إذا كان التجلّي الظاهرُ للحِلْم، كما رأينا، هو الوقارَ، فإنّ التجلّي الظاهر للجَهْل هو الظّلم. وفي معظم الحالات لا يكون الظلمُ سوى شكل خاصّ يتّخذه الجهلُ عندما ينفجر في صورة ملحوظة ماديًّا في السلوك؛ ويمكن القولُ باختصار إنّ الجهل هو الجانبُ الداخليّ والظّلم هو الجانبُ الخارجيّ للقضية. وإخال أنّ هذا سيجعلنا نفهم حالًا أنّ الظّلمَ ليس "اعتداءً" بسيطًا كما تترجَم الكلمةُ عمومًا. وفي الوقت نفسه، يبدو أنّ هذا يوضح أنّ المعنى الأساسيّ لكلمة "ظُلْم"، كما تُستخدم في القرآن في الإشارة إلى موقف الكفّار المتصلّب، ينبغي أن يُفهم بالتلازم مع الجهل.

ووراء كلّ أعمال ظلمهم للنّبيّ وصحابته، علينا أن نرى فعالية روح الجهل، بوصفه المصدرَ الحقيقيّ لكلّ هذه الأعمال. وبقيامهم بمقاومة عنيدة وعنيفة للنبيّ والتعليم الإلهيّ، يوجّهون بوضوح وجلاء الظّلمَ إلى الله [سبحانه]. وفي التصوّر القرآنيّ، لا أحدَ في الدنيا كلّها يستطيع أن يوجّه ظلمًا إلى الله. وهكذا، هم على الحقيقة لا يظلمون اللهَ، بل أنفسَهم يظلمون. وهذا ينبغي أن يكون معنى التعبير القرآنيّ "ظُلْم النّفس".

---

(٢٤) أُخضِع المفهوم نفسُه إلى تحليل دلاليّ مفصّل في كتابي *Structre*، الصفحات ١٥٢-١٥٩.

وابتغاءَ فَهْم هذه النقطة جيّدًا علينا أن نتذكّر أنّ مفهوم الجهل مفهومٌ واسع جدًّا يشمل تقريبًا كلَّ حياة الإنسان. وبتعبير آخر، متى فقد الإنسانُ اعتدالَه وانضباطه كان جاهلًا. لكنه عند المستوى الأعلى للحياة الأخلاقية، يكتسب المفهومُ تلوينًا خاصًّا جدًّا من خلال كونه مرتبطًا بمفهوم "الشّرف الشخصيّ"، العِرْض. وعندئذ يكون نمطًا خاصًّا للسّخط الأخلاقيّ الذي مصدرُه شعورُ الإنسان بانتهاك عِرْضه على نحو قاتل، بأنّ شرَفَه الشخصيّ افتُضِح أو انتُهِك. هذا النمطُ من السّلوك كان، كما رأينا قبْلُ، ممثّلًا تمامًا لعرب الجاهلية.

وفي هذا السّياق الخاصّ، يعني الجَهْلُ موقفًا من المعارضة الصّارمة لأن يُوطَأ شرَفُ الإنسان بالأقدام. إنّه رفضٌ عنيد للإذلال والمهانة. وأحسب أنّ هذا هو تمامًا ما يراد بالعبارة المذكورة قبْلُ في القرآن "حميّة الجاهلية". وجليٌّ من القرآن أنّ كثيرًا من العرب الوثنيين شعروا بالهوان الشديد في السّجود أمام السلطان المطلق لله [عزّ وجلّ].

ولم يُحْدِث اختلافًا كبيرًا لديهم أن يكون السلطانُ الأعلى الذي أُمِروا بأن يسجدوا أمامه بشريًّا أو إلهيًّا.

فكرةُ الاستسلام لأيّة سلطة عليا وكونُهم مأمورين بذلك، كانت عندهم إذلالًا لا يمكن احتمالُه. كانوا "جاهلين" بهذا المعنى الخاصّ.

والواضحُ أنّ هذا المظهر الخلقيّ للجهل هو الذي يلعب دورًا رئيسًا في النظرة الدينية إلى العالم في القرآن..

٢- نلتفت الآن إلى العنصر الدّلاليّ الثاني للجهل، ثم في سياقه، إلى العنصر الدّلالي الثاني للحِلْم، أيضًا. هذا المظهرُ الثّاني معتمدٌ مباشرة على المظهر الأوّل ويستمدّ منه؛ إنّه النتيجةُ الأكثر طبيعية لكون الجهل شيئًا كالذي حاولت توًّا أن أشرحه. يهتمّ المظهرُ الثاني بتأثير الجهل في القدرة العقلية للإنسان. وطبيعيّ تمامًا أنّ هذا التأثير لا يمكن أن يظهر إلّا

بطريقة سلبية، أو على نحو هدّام. طبيعةُ الجهل أنّه متى غدا فعّالًا أخمد وأضعف القدرةَ على التفكير في عقل الإنسان. وابتغاء أن تحافظ على اعتدال حُكمك في أيّ وَضْعٍ وُضِعْتَ، لا بدّ من أن تكون "حليمًا".

طبعًا قد يعترض المرءُ على هذا ويقول على غرار مَعْبَد بن علقمة، وهو شاعرٌ معاصر للنبيّ:

وتـجهلُ أيدينا ويـحلُمُ رأيُـنا ....(٢٥)

وهذا ممكنٌ نظريًّا؛ إذ من السّهل أن تقول هذا، أمّا في الممارسة فإنّه عملٌ نادرًا ما يمكن تحقيقُه. فأنّى للإنسانِ أن يرى الأشياءَ موضوعيًّا بهدوء مطمئنّ للعقل عندما يكون أعمى بسبب الانفعال؟ والمبدأُ العامّ أنّ الجهل يسبّب إضعافًا، إن لم يكن خسرانًا تامًّا، لوحيه العقل؛ وليس في وسع العقل أن يعمل على نحو طبيعيّ إلّا إذا ارتبط بالحِلْم.

ومن السّهل أن نرى، عندئذ، أنّ الحِلْم ينطوي في داخله على إمكانية خفيّة لأن يتطوّر وينضج فلسفيًّا متحوّلًا إلى شيء قريب من الفضيلة الهلّينية المعروفة بـ"عَدَم التشوّش *non-perturbation*" المبنية على تنمية الاكتفاء الذاتي. ولم يذهب العربُ في هذا الاتجاه.

لكنّ الحِلْم قادرٌ أيضًا على أن يتطوّر في اتّجاه آخر، أي في اتجاه المهارة الإدارية والحكمة السّياسية، وهو مظهر رائعٌ للبراعة وفَنّ الحُكم *statesmanship* مبنيٌّ على ضبط الإنسان مشاعرَه ضبطًا تامًّا، في التعامل مع الآخرين وعلى نحو خاصّ في حُكم الآخرين وإدارتهم. وهذا ما فعله العربُ.

وفي الجاهلية كان الحِلْمُ بالإجماع مدْرَكًا، ومقدّرًا تقديرًا عاليًا بوصفه إحدى الصّفات الأساسية التي لا غنى عنها لـ"السيّد" أو للإنسان الذي يحتلّ منزلةَ زعيم القبيلة، والسِّيادةُ والرِّياسة في يده.

---

(٢٥) الحماسة، شرح التبريزيّ، ٢٠٣، البيت ٦.

إذا شئتَ يومًا أنْ تسودَ عشيرةً فبالحِلْم سُدْ لا بالتسرُّعِ والشَّتْمِ
ولَلْحِلْمُ خيرٌ فاعلمنَّ مَغَبّةً مِنَ الجَهْلِ إلّا أنْ تُشمَّسَ مِنْ ظلْمِ (٢٦)

كان حِلْمُ قريش مشهورًا جدًّا في جزيرة العرب. وهذا لا يعني ببساطة أنَّ المكّيّين كانوا جميعًا حُلماءَ بالمعنى البدوي الأصليّ؛ بل عنى أولًا أنّهم كانوا أناسًا أذكياء ودُهاةً، أذكياء إلى حدّ أنّهم طوّروا هذه الفضيلة القديمة جدًّا لدى العرب إلى حكمة سياسيّة. عرفوا كيف يديرون ويسيطرون على جيرانهم السّريعي الاهتياج الشديدي الحماسة ببراعة ذكية بضبط أنفسهم قبْلَ كلّ شيء. ويرى الأستاذ مونتغمري وات *Prof. Montgomery Watt* في حِلْم قريشٍ هذا الذي تطوّر إلى حكمة سياسية وفَنّ حُكْمٍ، الأساسَ نفسَه الذي استطاع المكّيون أن يبنوا عليه بنجاحٍ فائقٍ أعمالَهم التجاريّة.(٢٧) وليس من المغالاة أن نعزو فنَّ الحُكم البارع الذي أظهره النبيُّ نفسُه بعد الهجرة إلى المدينة إلى هذه الصّفة المتأصّلة في قريش. وربّما لا يكون الكلامُ دقيقًا تمامًا، لكنّ المعلومات المتّصلة بسيرة محمّد تُظهِر على نحو جليّ تمامًا أنه كان فعلًا رجلَ دولة من الطّراز الممتاز وكذلك رجلَ حِلْم.

ولا بدّ من أنّه كانت هناك علاقةٌ داخليّة قويّة بين المؤهّلَيْن. الاختلافُ فقط أنّه خلافًا للمكّيين الآخرين الذين استخدموا هذه الموهبةَ السياسيّة في التجارة، استخدمها في بناء أمّته المسلمة.

الجهْلُ، كما رأينا، ليس في المقام الأوّل طبعًا ثابتًا للإنسان؛ بل يشير إلى انفجارات عاطفية عَرَضيّة، وفي شأن تأثيره في فِكْر الإنسان وعقله، فإنّه يتضمّن غيابًا لتوازن العقل مؤقّتًا، وليس بالضرورة ثابتًا ودائمًا.

ولكن إذا ما حدث أن يكون الإنسانُ دائمًا على هذه الحالة، إذا ما كان جاهلًا

---

(٢٦) المزار بن سعيد، الحماسة، ٥٠١، البيتان ١-٢.

(٢٧) انظر م.وات: *Muhammad at Mecca, pp. 10-11*

باستمرار، فإنّه يمكننا أن نفترض على نحو معقول أنّه عاجزٌ عن إصدار حُكْمٍ عادل في أية مسألة. فمثْلُ هذا الإنسان أعمى عقليًا. وهو لا يستطيع أن ينفذ في الأشياء؛ يقف نظرُه عند سطح الأشياء ولا يتخلّلها. لا بدّ من أن يكون فهمُه وملاحظته سطحيّين، ويميل إلى أن يعمل في الأوضاع كلّها وفقًا لفهمه السطحيّ.

وهكذا نصل إلى المعنى الثاني لـ"الجهل": عجزُ العقل عن امتلاك فهمٍ عميق للأشياء مما يُحدث دائمًا [٢١٣] أحكامًا سطحية ومندفعة على كلّ شيء.

وأنسى نُشْبةَ والجاهلُ الـ ـمغَمَّرُ يحسَبُ أنّي نَسِيُّ"[٢٨]

ويشبُه هذا تمامًا باستخدام الكلمة نفسها في القرآن، في سورة البقرة، حيث يُذكَر الفقراءُ الذين حتّى في فقرهم المدقع يعرفون كيف يظلّون متعفّفين، أي يتصرّفون باحتشامٍ ورباطة جأش بسبب حينهم الفطريّ (الحياءُ الذي أثنى عليه النّبيُّ ثناءً عظيمًا كما جاء في الحديث بوصفه واحدًا من أُسس الدّين).

"يحسبُهم الجاهلُ أغنياءَ منَ التعفّف تعرفهم بسيماهم"[٢٩]

لكنّ القرآن طبعًا يستخدم، في معظم الحالات، هذه الكلمةَ بمعنى الملاحظة الضّحلة والحُكم السّطحيّ في الإشارة إلى مسائل دينية بالمعنى الأكثر دقّةً. وفي هذا المعنى الدّيني، يكون الجهلُ هو: عَجْز الإنسان عن فهم مراد الله وراء حجاب الأشياء والأحداث المعايَنة، عجزه عن رؤية الأشياء الطبيعية آياتٍ إلهية في معظم الأحيان. وعند هذا النوع من الأناسيّ، تكون الأشياءُ الطبيعيةُ مجرّدَ أشياء طبيعية، وليست رموزًا لأيّ شيء. ولأنّ الله كما يقول القرآنُ يُنزِلُ آياته بأوضح ما يكون - أي يُنزلها آياتٍ "بيّناتٍ" - فإنّ الجهْلَ يعني العجزَ العقليَّ عن فهم حتى الحقيقة الدّينيّة البيّنة في ذاتها، وحتى أسهل جزءٍ من الوحي الإلهيّ. وتكثر

(٢٨) أبو ذؤيب، ديوان الهذليين، ١، ص ٦٧، البيت ٢.

(٢٩) البقرة، الآية ٢٧٣.

الأمثلةُ في القرآن، وههنا أقدّم واحدًا منها فقط:[(٣٠)]

"ولَو أنّنا نزّلْنا إليهمُ الملائكةَ وكلّمهمُ الموتى وحشَرْنا عليهم كلَّ شيءٍ قُبُلًا ما كانوا ليؤمنوا إلّا أن يشاء اللهُ ولكنّ أكثرَهم يجهلون"

ليس الجهلُ مقتصرًا على الملاحظة السّطحية للأشياء المحيطة بالإنسان؛ بل يشمل أيضًا عجزَ الإنسان عن رؤية "نفسه"، عن تقدير نفسه التقديرَ الصحيح. فمن لا يعرف نفسَه، ومن لا يستطيع رؤية الحدود الطبيعية لقدرته، ومن يميل لهذا السّبب إلى تجاوز حدوده البشرية، هو أيضًا "جاهل". ومن وجهة النظر هذه كثيرًا ما يستخدم القرآنُ كلماتٍ مثل الطغيان والبَغْي بمعنى "تجاوز الحدود" في وصْف موقف الكافرين من الله، بوصفه تجلّيًا واضحًا لـ"الجَهْل".

ويمكن القولُ باختصار إنّ الجهْلَ في هذا المعنى مرادفٌ تقريبًا للعمى العقليّ. ويبيّن القرآنُ هذا الجانبَ من جوانب الجهل بطريقة غاية في الرّوعة:

"لا تعمى الأبصارُ ولكن تعمى القلوبُ التي في الصّدور"[(٣١)]

هم عميٌ عقليًّا، وصُمٌّ عقليًّا؛ فكيف والحالُ كذلك يمكن أن نأمل أن يفهموا الـدّينَ الحقّ؟ -هذا هو الرّأيُ الأخير المُصْدَر على هؤلاء المتّصفين بصفة الجهل في هذا المعنى.

هذا الجانبُ للبنية الدّلالية للجهل يجعلنا نفهم بيُسْرٍ كيف أنّ ضِدّه "الحِلْم" اكتسب معنى "العقل". لا يعمل العقلُ كما يجب إلّا عندما تكون هادئًا، ما دمتَ تحافظ على توازن العقل؛ وهذا الأخيرُ مفهومٌ أضيق من "الحِلْم". الحِلْمُ هو الأساسُ الحقيقيّ لـ"العقل" و"الفِكْر". ولكي يكون كلامُنا أكثر دقّة في أيّة حال، نقول إنّه ليس مرادفًا تامًّا للعقل. إنه الحالة غيرُ المُثارة للعقل التي تجعل الفعاليةَ الدّقيقة للعقل ممكنةً، والتي تقوّي العقلَ على

---

(٣٠) الأنعام، الآية ١١١.

(٣١) الحج، الآية ٤٦.

العمل بهدوء وثباتٍ فيصدر أحكامًا جيّدة وصحيحة. لكن من الوجهة العملية طبعًا، يمثّل الاثنانِ الشيءَ نفسَه.

وفي أُهجيةٍ لبني الحارث بن كعب، يستخدم حسّانُ بن ثابت الكلمةَ في هذا المعنى الخاصّ على نحو مثير جدًّا:[٣٢]

حارِ بنَ كعْبٍ، ألا الأحلامُ تزجركمْ ... عنّي وأنتمْ مِنَ الجُوفِ الجماخيرِ

لا بأسَ بالقــومِ مِنْ طولٍ ومِنْ عِظَمٍ ... جِسمُ البغالِ وأحلامُ العصافيرِ

[٢١٥] ولعلّه من الجدير بالـملاحـظة أنّ القرآن يستخدم الكلمة نفسَها بهذا الـمعنى بطريقة مشابهة جدًّا:

"أمْ تأمرُهُمْ أحلامُهم بهذا أم هم قومٌ طاغون"[٣٣]

يُقال هذا إشارةً إلى الموقف العدائيّ لأهل مكّة من النبيّ.

٣- ليست المسافةُ بعيدةً من هذا إلى المعنى الثالث لكلِمة "جَهْل"، أي "عدم العِلْم ignorance". فهنا ضدُّ الجهل لا يبقى "الحِلْمَ"، بل "العِلْمَ". وهذا، كما هو معروفٌ، هو المعنى الأكثر تداولًا لـ"الجهل" في العربيّة الأصيلة. هذا، في أيّة حال، هو المعنى الأقلُّ أهمّيةً بين المعاني الأصلية الثلاثة للكلمة في المرحلة الأولى. وبرغم ذلك، يقدّم الشعرُ الجاهليّ بعض الأمثلة وإن تكن ليست كثيرة. من ذلك مثلًا البيتُ (٤٣) من معلّقة عنترة:

هلّا سـألتِ الـخيلَ ياابنةَ مـالكٍ ... إن كنتِ جاهلةً بمـا لم تعلـمي

يقول الشاعرُ مخاطبًا محبوبتَه عَبْلة (ابنة مالك): "لِمَ لا تسألين فرسانَنا، إن كنتِ جاهلةً بما لا تعلمينه؟" قاصدًا بذلك: "كلّ إنسانٍ يعرف كم أنا شجاعٌ وباسِلٌ في ساحة الوغى؛ فاسألي مَنْ تشائين إن كنتِ لا تعرفين هذا لأيّ سبب من الأسباب".

---

(٣٢) المجاني الحديثة، نشرة البستاني، ج ٢، ص ٢٩.

(٣٣) الطور، الآية ٣٢.

هذا المعنى المتمثِّل في "عدَم العِلْم"، "غياب المعلومات"، لا يلعب دورًا كبيرًا في القرآن. تُستخدم الكلمةُ غالبًا إمّا في المعنى الأوّل وإمّا في المعنى الثاني. ولعلّنا نورد على سبيل المثال هذه الآية:

"إنّما التّوبةُ على الله للّذين يعملون السُّوءَ بجهالة ثمّ يتوبون من قريب"[(٣٤)]

٢- من الحِلْم إلى الإسلام:

[٢١٦] كما تُبيّن كلمَةُ "جاهلية" نفسُها، تمثّل كلمةُ "جَهْل" -بالمعنى الأوّل والثاني- واحدًا من التعابير المفتاحية الأكثر أهمّية في القرآن. ومن دون فَهْمٍ صحيحٍ لهذا المفهوم لن نكون قادرين على وَضْع التصوّر الدّينيّ الصّحيح للإسلام في الموضع الصّحيح في تاريخ الفِكْر الدّينيّ للعرب. ولكن، مثلما رأينا، كان المعنيان الأساسيّان لـ"الجهل" مضادّين جدًّا لمفهوم "الحِلْم" في العهود الجاهلية. فأين هو الآن، هذا المفهومُ للحِلْم، في المنظومة القرآنية؟

في الظاهر لا تعودُ كلمةُ "حِلْم" فعّالةً إلّا عندما تُستخدَم في الإشارة إلى ذات الله [سبحانه]. "اللهُ حليمٌ"- تبدو هذه الصورةَ الوحيدة التي يرد تحتها المفهومُ في القرآن بطريقة ذات مغزى حقًّا. فالحِلْمُ الذي اعتيد أن يكون أحد الملامح البارزة جدًّا للعقلية الجاهلية، الذي اعتيد أن يظهر تقريبًا في كلّ موضع في الشّعر الجاهليّ كلّما افتخر الشعراءُ بأنفسهم أو مدحوا الآخرين، يبدو أنّه توقّف عن أن يلعب أيَّ دور حاسمٍ، بوصفه صفةً إنسانية. ماذا يعني هذا؟ - هل يعني هذا أنّ المفهوم، الذي كان في وقت من الأوقات مهمًّا جدًّا في الحياة الأخلاقية للعرب، اختفى تمامًا مع ظهور الدّين الجديد؟ إجابتي عن هذا السّؤال بالنفي. فإنّ الشّرح الذي قدّمتُه لثُنائي الجَهْل-الحِلْم، قد أوضح أنّ فكرة الحِلْم نفسَها تواصلُ الحياةَ في التصوّر القرآنيّ للطبيعة البشريّة. إذ لا يزال موجودًا على نحو واضح في القرآن ليس بوصفه

(٣٤) النساء، الآية ١٧، وكذلك الأنعام، الآية ٥٤.

مفهومًا محدَّدًا، بل متناثرًا على امتداد القرآن. ويمكن القولُ بمعنىً من المعاني إنّ القرآن على الجملة يغلبُ عليه روحُ الحِلْم نفسُه. الحضُّ الدّائم على الإحسان في العلاقات البشرية، التركيزُ على العَدْل، تحريمُ الظّلم، الأمرُ بالتعفّف وكبح الشهوات، ذمُّ التفاخر الفارغ والعجرفة -هذه جميعًا تجلّياتٌ عِيانيّة لروح الحِلْم هذا.

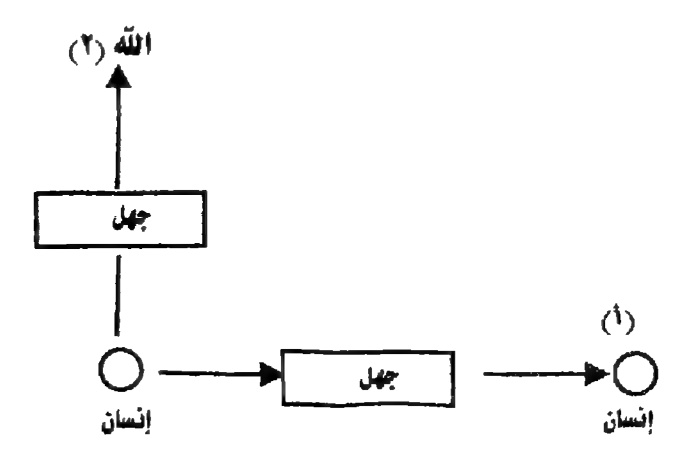
لكنّ هناك شيئًا أهمّ كثيرًا من هذا. هذا النّمطُ الخاصّ من السّلوك البشريّ المسمّى "الجَهْل" هو الآن في القرآن موجّهٌ نحو ذات الله [تعالى]. وفي التصوّر الجاهليّ لا علاقة للجهل البتّة بالله [سبحانه] أو بالآلهة. كان متعلقًا حصرًا بالبشَر في صِلاتهم بعضِهم ببعض، أي إنّ الجَهْل كان موقفًا خاصًّا للإنسان من أخيه الإنسان. ويمكن القولُ باختصار إنّ الجهل، جيّدًا أو سيّئًا، لم يكن سوى مسألة علاقة بين الإنسان والآخر.

لكنّنا مع ظهور الإسلام في مكّة نشهد وضْعًا مختلفًا وجديدًا تمامًا [٢١٧] يظهر بين العرب. ومثلما أُشير قبْلُ، مفهومُ "الجَهْل" هو المركزُ لشبكة مهمّة من مفهومات مترابطة جدًّا، كالفخرِ بالقدرة البشريّة والثقةِ المطلقة بالنّفس والاستغناءِ ورفضِ الخضوع لأيّ سلطة عليا والإحساسِ الحادّ بالشّرَف والسّخريةِ من الأدنين، الخ. وجملةُ شبكة هذه المفهومات توجّه الآن في القرآن نحو النبيّ محمّد والكتاب الموحى من خلاله، آياتِ الله، وفي النتيجة نحو ذاتِ الله [تعالى].

ويمكن القولُ بتعبير آخر إنّ القرآن يفسِّر موقفَ العداء الذي أظهره المشركون العرب من هُدى الله بمنطق هذه الشبكة المفهوميّة لـ"الجَهْل". وطبقًا للقرآن، ليس الموقفُ العِدائيُّ للمشركين سوى تجلٍّ ملموس أو تعيُّن لعقلية الجَهْل التي كانت مميّزة جدًّا لعرب الجاهلية.

لكنّه لا بدّ لنا من أن نلاحظ أنّ الجهْلَ إذا ما فُسِّر بهذه الطريقة لا يبقى كما كان؛ بل حدث تغيّرٌ جذريّ في بنيته. ذلك أنّه في هذا التفسير، لا يعود الجَهْلُ "أفقيًا"، أي صِلَةً بشريّةً (الاتجاه١)؛ بل هو صلةٌ بين الإنسان والله. وههنا نرى المشركين العرب يتّخذون موقفَ

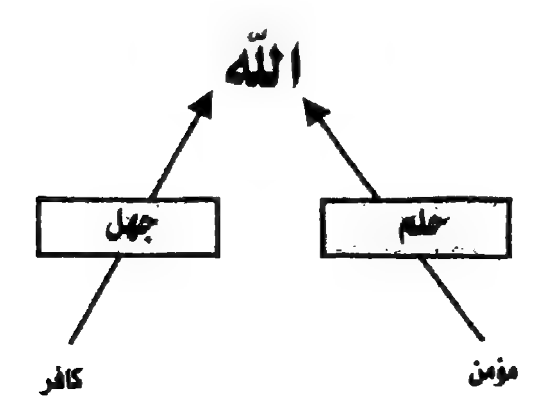
الجهلِ من الله (الاتجاه ٢). الذي هو من وجهة نظر القرآن تواقحٌ لا يُصدَّق من الإنسان، ذلك لأنّ الإنسانَ جوهريًّا "عبْدٌ"، وما ينبغي له أن يكون غيرَ ذلك. هكذا ينبغي في هذا المعنى أن يُطرد الجهلُ فلا يوجَّه من العَبْد إلى جَناب الرّبّ العظيم. وماذا سيبقى وراءُ ؟ - على نحو طبيعيّ تمامًا المفهومُ الضّدّ: الحِلْم.وهذه هي النتيجة الطبيعية الوحيدة؛ لأنّه على الجملة عندما يُضادّ كلٌّ من المفهومين "آ" و"ب" الآخَرَ، يعني نَفْيُ "آ" منطقيًّا إثباتَ "ب". وعلى الحقيقة، حصل في العهود الجاهلية بين الجَهْلِ والحِلْم مِثْلُ هذه الصّلة تمامًا.



أمّا في التصوّر الإسلاميّ الجديد فلا تستمرّ هذه الصّلةُ بين المفهومين وهما موجَّهان إلى الله. وطالما كان الجهلُ نمطًا -سلوكيًّا بشريًّا صِرْفًا، عنى نفْيُه دائمًا "الحِلْمَ". وفي وَضْعٍ كهذا، عندما يُقال لك إنّ عليك أن لا تتعامل مع إخوانك بطريقة جاهليّة، فلا بدّ أن يعني ذلك أنّ عليك أن تتعاملَ بالحِلْم. لكنّه ههنا في حضرة الرّبّ العظيم، حيث الإنسانُ عبْدُه، وعليه أن يتصرّف تصرّف العبد، لا تعود صيغةُ إمّا الجَهْل وإمّا الحِلْم مشروعةً. والجهلُ من حيث هو موقفٌ من الإنسان نحو الله، ربّه، مستحيلٌ طبعًا، لكنّه من أجل [٢١٨] هذه القضية يكون الحِلْمُ أيضًا على قدَم المساواة مستحيلًا، ذلك لأنّ الحِلْمَ كما رأينا قبْلُ قائمٌ أساسًا على مفهوم "القُدْرة". ومن حيث هو ضَبْطٌ واعٍ لمشاعر الإنسان وعواطفه، من حيث هو تحمّلٌ وصبرٌ،

يبدو في الظاهر كأنّه مجرّد سكينةٍ وهدوء، لكنّه وراء ذلك يوجد دائمًا أوضحُ وعْيٍ لقدرة الإنسان الكبيرة التي قد تتحوّلُ في أيّة لحظةٍ إلى انفجار مُرْعبٍ للغضب.

وليس هذا من دون ريب الموقفَ الملائم الذي على الإنسان أن يتّخذه من الله الذي هو ربُّه. لا يمكن أن يكون هذا موقفَ العبد.



وكما أُشير قبْلُ، يفسّر القرآنُ موقفَ الكافرين المتمثّل في العِداء ورفض الخضوع بأنّه حالةٌ شَديدة من غطرسة الإنسان منبعثةٌ من حميّة الجاهلية. ويمكن القولُ باختصار إنّ الكفّار يتجرّؤون على اتّخاذ هذا الموقف الذي لا يُصدَّق "الجَهْل" من الله. ولا يعني هذا في أيّة حال أنّ المؤمنَ الحقّ ينبغي أن يتبنّى الموقفَ البديل "الحِلْم" إزاءَ الله (كما يظهر في الرّسم). لأنّه في النظرة القرآنية، لن يكون الحِلْمُ تجاوزًا لحدود الإنسان أقلّ نقيصةً من اتّخاذ موقف الجهل.

على المؤمن الحقّ، أي العَبْد الحقّ بأكمل معنىً لهذه الكلمة، أن يتجاوز كثيرًا درجة الحِلْم، باتّجاه التواضع والتذلّل أمامَ الله. كلُّ إحساسٍ بالاستغناء والقدرة ينبغي أن يُتجاهَل؛ فإنّ الخضوع التامّ هو المطلوب منه. ولكن عندما يصل "التواضعُ" إلى هذه الدّرجة، لا يعود حِلْمًا؛ بل هو إسلام.

هكذا نرى كيف يكون مفهومُ "الإسلام" مرتبطًا تاريخيًّا بالمفهوم القديم للحِلْم، ثمّ في الوقت نفسه متميزًا عنه على نحو واضح. ومن وجهة النظر القرآنية، لم يكن "الإسلامُ"

بمعنى الخضوع المطلق والاستسلام نفيًا ورفضًا صريحًا بسيطًا لـ"الحِلْم"؛ بل كان بدلًا من ذلك استمرارًا وتطوّرًا للحِلْم. دفع التصوّرُ الجديدُ هذه الفضيلةَ المتمتّعة بقداسة القِدَم لدى العرب إلى أقصى حدّ لها، الذي كان بعيدًا جدًّا إلى درجة أنّه كان لا بدّ لهذا المفهوم من أن يتخطّى حدودَه الأصليّة ويتحوّل إلى شيء مختلف تمامًا عمّا هو عليه: إلى الإسلام. فكان مفهومُ الإسلام في هذا الاعتبار تعديلًا جذريًّا لمفهوم الحِلْم، تعديلًا فرضته حقيقةُ أنّ الموضوع الذي واجه الإنسانَ عند ظهور الإسلام لم يعد شخصًا عاديًّا بل ربّه العظيم.

وهذا ما قصدتُ إليه قبْلُ بالقول إنّه، بمعنىً من المعاني، كانَ الحِلْمُ [٢١٩] الشكلَ قَبْلَ الدّينيّ، قبْلَ الإسلاميّ، للإسلام. لكنّ مفهوم الحِلْم نفسَه طبعًا كان لا بدّ من أن يتوارى من ساحة الموقف الدّيني الأساسيّ للإنسان من الله، لأنّه في حالة "عَبْدٍ" يخدم سيّدَه بإخلاصٍ لا ينبغي أن يوجد أقلُّ إحساسٍ بالاستغناء والأفضلية. لكنّ مفهوم الحِلْم لا يمكن أن يستمرّ إذا ما حُرِم من هذا العنصر الثاني. وفي التصوّر القرآني، اللهُ وحْدَه مستحقٌّ تمامًا لأن يكون "حليمًا" -نحو عباده، وليس العكس.

وحقيقةُ أنّ مفهوم الحِلْم بوصفه صفةً بشريّةً يتوقّف عن أن يكون فعّالًا في القرآن، توحي بأنّه ههنا تنظيمٌ مفهوميّ جديدٌ ماضٍ قُدُمًا، "إعداد" جديد لحقيقة الإنسان، إذا ما استخدمنا أحدَ التعابير الفنيّة التي شرحتُها قبْلُ. وطبقًا لهذا الإعداد المفهوميّ الجديد، لا بدّ من التنظيم الجديد التامّ للحقل الواسع الذي استوعبه في وقت من الأوقات مفهومُ الحِلْم: رسْمُ خيوطٍ جديدة، إيجاد أقسام جديدة.

في وقتٍ من الأوقات، كان التضادُّ: جاهِل..... حَليم.

الآنَ في القرآن، يعطي مفهومُ الحِلْم بوصفه ضدًّا للجهل مجالًا لعدد من المفهومات الجديدة، أهمُّها الإسلامُ بكلّ ما تنطوي عليه الكلمة من دلالة.

وفي الوقت نفسه فإنّ مفهومَ "الجاهل" نفسَه، الذي مايزال يلعب دورًا مهمًّا في نظرة

القرآن إلى العالم بوصفه موقفًا نموذجيًا للكفّار المعاندين، يحلُّ محلّه مفهومٌ أكثرُ أهميّة -مفهومُ الكافر، ومرّةً أخرى بكلّ ما تنطوي عليه الكلمة من معنى. ويوجِدُ هذا تضادًّا جديدًا كافر....مُسْلِم.

ويعلّمنا هذا أنّه وراء هذين التعبيرين علينا أن نقرأ كلّ الدّلالات الدّينية والخلقية للتغاير القديم بين "الجاهِل" و"الحَليم"، لكنْ في ضوء جديد تمامًا آتٍ من التنظيم الجديد العنيف للمفهومات.

٣- تصوّرُ الدّين "طاعةً":

إنّه بشيء من التردّد أختارُ هذه المسألةَ للمناقشة في هذا الموضع، لأنّ القضيّة كلّها محاطةٌ بشكوك ذات صلة بفقه اللّغة التاريخيّ من الصّعب جدًّا تقريبًا إيضاحُها. ولا بدّ من أن تكون المناقشةُ الرّئيسة لهذا القسم معقّدةً جدًّا لأنّ الكلمة المفتاحية "دين" التي تشكّل صميمَ المناقشة الكلّية هي نفسها إشكاليةٌ فيما يتصل بمعناها الأصليّ.

وإذا ما قرّرتُ برغم هذا كلّه أن لا أتخلّى تمامًا عن محاولة [٢٢٠] تحليل بِنية معنى هذه الكلمة فذلك راجعٌ في المقام الأوّل إلى سببٍ ذي أهميّة خاصّة لموضوع هذا الفصل، صلة "الرّبّ-العَبْد" بين الله والإنسان: أي لأنّ معنى كلمة "دين" يتضمّن بين عناصر أُخَر عنصرًا دلاليًّا واضحًا هو "الطّاعة" و"العبوديّة". والمؤكّد أنّه من غير المحدّد ما إذا كان معنى "الدّين" راجعًا إلى معنى "الطّاعة" و"العبودية". لكنّ هذا ليس شيئًا مستحيلا. بالإضافة إلى أنّ القرآن، كما سنرى الآن، يربط قصدًا أحدَ هذين المفهومين بالآخر.

كلمةُ "دين" يقينًا إحدى الكلمات الأكثر إثارةً للجدل في جملة المعجم اللغويّ القرآنيّ. والخَلَلُ لدينا في أيّة حال أنّنا لا نستطيع البتّة أن نتجاوز الصعوبة بيُسر بإهمال الكلمة، ذلك لأنّها تعبيرٌ مفتاحيٌّ غايةٌ في الأهميّة في القرآن. ومهما يكن، فإنّ علينا أن نبدأ بالتسليم بأنها

أحدُ التعابير المفتاحية القرآنية التي يصعب كثيرًا معالجتُها دلاليًا. ولنقل بادئ ذي بدء، إنّ أصل الكلمة نفسَه غير محدَّد. ظاهريًّا لدينا أمام أعيننا كلمةٌ أحاديّة المقطع بسيطة؛ لكنّه ممكن تمامًا أنّنا نمتلك على الحقيقة أكثر من كلمة واحدة تحت الشّكل نفسه تمامًا. ويعني هذا أنّ كلمتين مستقلّتين أو أكثر ترجع إلى مصادر مختلفة يمكن أن تأخذ بتقدّم الزمن الشكلَ نفسَه. وبالإضافة إلى ذلك، هناك أيضًا احتمالٌ لأن تكون معانيها المختلفة ذاتَ أصل أجنبيّ.

لكلمة "دِين" معنيانِ مهمّان يمكن التمييز بينهما في القرآن:

١ - الدّين *religion*.

٢ - الحساب *judgment*. ويذهب بعضُ الباحثين(٣٥) إلى أنّ المعنى الأوّل من هذين المعنيين الأساسيّين، "الدّين"، فارسيُّ الأصْل، فإنّ دِنْ *den* في الفارسية المتوسطة تعني تقريبًا "دينًا (منظّمًا) "(٣٦)، والثاني "حساب" عِبْريّ؛ إذ تعني كلمةُ "دين *dīn*" بالعبريّة "حساب"؛ كذلك فإنّ التركيب "يوم الدّين" يهوديّ تمامًا.

هكذا تواجهنا هنا مسألةٌ مركّبةٌ ومعقّدةٌ جدًّا. وفي شأن نظريّة الأصل الأجنبيّ هذه أسلّم تمامًا بأنّه غير مستحيل، لكنّني في الوقت نفسه لا أملك إلّا أن أشعر بأنّ هذا تبسيط شديد للقضية. وقبْلَ اللجوء إلى هذا النوع من التفسير، علينا فيما أحسب أن نحاول أوّلًا أن نرى ما إذا كان من الممكن أن نفسِّر هذه الكلمةَ داخل حدود اللغة العربية نفسها. ولا أعني بهذا طبعًا أنه لا بدّ من وجود معنى أصليّ واحد مرتبطٍ بالجذر (د ي ن) يمكن أن تُرجَع إليه كلُّ المعاني المختلفة. هذا مستحيل تمامًا من الوجهة اللغويّة. وفي حال كهذه [٢٢١] يفترض اللغويُّ الحديثُ منذ البداية وجودَ أكثر من جذرٍ واحدٍ تحت شكل مشترك واحد. وهذه الظاهرةُ شكلٌ شائع جدًّا لتعدّد المعاني الصِّرف *pure polysemy*.

---

(٣٥) قارن بـ *Arthur Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Quran, Baroda, 1938.*

(٣٦) قارن بـ *Wilfred C. Smith, The Meaning and End of Religion, New York, 1963, pp. 287-289.*

وإذْ نضع هذا بالحسبان، دَعْنا نبدأ بملاحظة أنّ تفحّص الآثار الجاهلية يُبرز المعاني الأساسية الثلاثة الآتية:

١ - العادة.

٢- الجزاء.

٣- الطاعة.

وأوّلُ هذه المعاني الثلاثة سيُنبَذ لعدم صلته بما نحن إزاءه، إن لم يكن بسبب أنّ هناك إمكانية لاشتقاقنا معنى "العبادات"، المرتبط من حيث هو عنصرٌ دلاليّ مهمّ بكلمة "دين"، من هذا المعنى الأصليّ "عادة". لكنّ هذا قابلٌ أيضًا لأن يفسَّر بوصفه حالةً لـ"تعيُّن" المفهوم الأكثر أصالةً لـ"الدّين" بمعنى "الإيمان الشخصيّ". وأيًّا كانت الحالُ، فعليَّ أن أُرضي نفسي هنا بتقديم مثالٍ واحد من الأدب الجاهلي:

ألا باتَ مَنْ حولي نيامًا ورُقّدا ... وعاودَني حُزْني الذي يتــــجدّدُ

وعـــاودَني دِيني فبتُّ كأنّمــا ... خلالَ ضلوعِ الصّدْرِ شِرْعٌ ممدّد[٣٧]

هذا جزءٌ من مرثية نظمها شاعرُ قبيلة هُذَيل باكيًا وفاة صديق عزيز.

وإذ نلتفت الآن إلى المعنى الأساسيّ الثاني "الجزاء"، ربما يكون من الأفضل أن نلاحظ في البداية أنّ كلمة "دِين" بهذا المعنى موجودةٌ أيضًا بكثرة في الشّعر الجاهليّ. وههنا مثالٌ نموذجيّ لَه[٣٨] من بين عدد كبير من الأمثلة:

فـــلمّــا صــرّحَ الشّــرُّ ... فـأمسى وهـــو عُـريــانُ

ولَمْ يبـق ســوى العُـدوانِ ... ـ دنّـــاهُـمْ كـمـا دانــوا

(٣٧) ساعدة بن جؤية، ديوان الهذليين، ١ص ٢٣٦، البيتان ١-٢.

(٣٨) سهل بن شيبان، الحماسة، ٢ البيت ٤.

... أي جازيناهم كما جازَونا. والتعبيرُ الأخيرُ هو ما يُعرف في البلاغة [٢٢٢] بالمشاكلة، والعبارةُ مرادفة لـ "دِنّاهم كما فعلوا".

كذلك يستخدم القرآنُ الكلمة نفسَها في صيغة فِعْلية -اسم مفعول- بالمعنى الأساسيّ نفسه تمامًا في سورة الصّافّات:

"أَءِذا مِتْنا وكُنّا تُرابًا وعظامًا أَءِنّا لَمدينونَ"

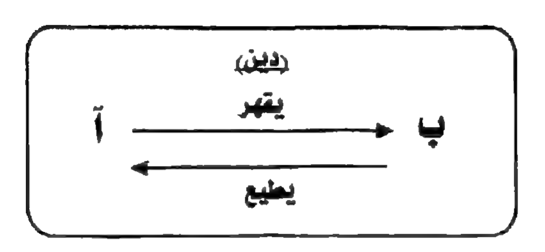
ومهمٌّ تمامًا لأغراضنا الحاضرة أنّ هذا إنّما يُقال فقط إشارةً إلى مفهوم يوم الحساب، أو يوم الدّين. أي إنّ يوم الدّين هو تمامًا اليومُ الذي سيُدانُ فيه كلُّ النّاس من دون استثناء "مدينون"، كلٌّ بحسَب فِعْله في هذه الدنيا. وهذا هو معنى الدّين في هذا التركيب الخاصّ.

وكما هو جليٌّ، فإنّ معنى "الحِساب"، أي الحُكم، في هذا السيّاق ذو أهميّة فائقة في نظرة القرآن إلى العالَم. لكنّ مكانه المناسب موجودٌ في الحقل الدّلاليّ للأخرويات *eschatology*. وليس هو بذي صلةٍ مباشرة بموضوعنا الحاليّ. ما هو وثيقُ الصّلة مباشرةً به هو المعنى الأساسيُّ الثالث لـ"الدّين".

المعنى الأساسيّ الثالث لكلمة "دين" هو كما أشرنا قبْلُ "الطّاعة". وابتغاء الدّقة نقول إنّ هذا الفهم غيرُ دقيق لأنّ "الطّاعة" لا تمثّل إلا جانبًا واحدًا من القضية. ولنقل بدقّة، إنّ الدّين (أو الفعل "دانَ") ينتمي إلى ذلك الصّنف الكبير من الكلمات التي تُعرف بـ"الأضداد"، أي الكلمات التي لها معنيانِ متضادّان.

ويمكن القولُ بتعبير آخر، إنّ كلمة "دين" لها جانبان متضادّان، الأولُ إيجابيّ والآخَر سلبيّ. وفي جانبها الإيجابيّ، تعني "الإخضاعَ، القَهرَ، الحُكْم بالقوة"، وفي جانبها السّلبيّ تعني "الخضوعَ، التسليمَ، الطاعَة والإذعان". ولا مفاجأة في شأن هذا.

وعلى غرار كلماتٍ أخرى كثيرة من هذا الصنف، يمثّل المنظورُ الخاصّ المتبلور في هذه الكلمة رؤية شاملةً للقضية تمكّننا من تأمّل الشيء نفسه من النهايتين.



وهذا مبعثُ أنّه في حالات كثيرة تكون كلمةُ "دين" نفسُها قابلةً لأن تُفسَّر في الوقت نفسه بـ"القهر" وبـ"الطاعة" من دون أن نكون قادرين على تحديد أيّ من طريقتي التفسير المحتملتين هي الصحيحة. وحقيقةُ الأمر أنّ الطريقتين كلتيهما تعنيان في الوقت نفسه من دون اختلاف أنّ مفهوم "الدّين" شاملٌ لهذين الاتجاهين المتضادّين.

[٢٢٣] والمثالُ التقليديّ له يقدّمه لنا بيتٌ لعمرو بن كلثوم:[٣٩]

وَرِثْنا مَـجْدَ علقمةَ بنِ سَيْفٍ ... أباحَ لنا حصونَ الـمجدِ دِينا

"ورِثْنا مَجْدَ (أحد أسلافنا) علقمة؛ وهو الذي أباح لنا (أي هو الذي فتح لنا) كثيرًا من معاقل المجْدِ عَنْوةً (دِينًا = قهرًا) - أو "محوّلًا إيّاها إلى حال الطاعة المطلقة والخضوع (دِينًا = طاعةً)".

وتبدو الكلمةُ تُظهر "الازدواجَ" المفهوميَّ نفسَه، عندما يقول زهيرُ بنُ أبي سُلمى واصفًا الوضعَ الفِعْليّ لقبيلته التي هي في حال من الاضطراب والتشوّش التّامّ:

مَرِج الدّينُ.......

وينبغي أن يعني هذا أنّ القبيلةَ في حال من الفوضى لا يتبيّن فيها مَنْ يَأمر ومن يطيع. الشيء نفسُه قد يصدق على التعبير "في دِين فلان"[٤٠] الشائع جدًّا في الشعر الجاهليّ، برغم أنّ العلماء القدماء يُجمعون تقريبًا على أنّ الكلمة تعني هنا "الطّاعة". وههنا مثالٌ نموذجيّ:

---

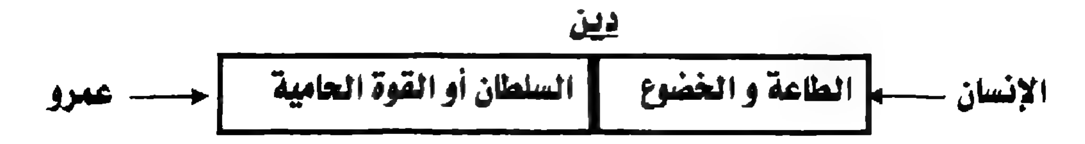
(٣٩) المعلّقة، البيت ٦١.

(٤٠) ترجمة عربية لهذه العبارة.

لئِنْ حَلَلْتَ بجَوٍّ في بني أســدٍ ... في دِين عمرٍو وحالتْ بيننا فَدَكُ

يهدّد الشاعرُ هنا رجلًا من بني أسد أساء إليه، ويقول: "(إنّ سهم هجائي المسموم سيصل إليكَ ويفتك بك) حتّى إن (فررتَ منّي) ونزلتَ في وادي جَوّ بين ظهراني بني أسَد في "دين عمرو"، وحتّى إن فصلتْ بيننا فَدَك"(٤١).

وعمرو المشارُ إليه في هذا البيت هو ملِكُ الحِيرة الشهير، عمرو بن هِنْد بن المنذر ماء السّماء، وعبارةُ "في دِين عمرو" تعني في هذا السّياق أن تصبح من رعايا عمرو وبذلك تضع نفسك في حماه. ولذلك ينطوي مفهومُ الدّين هنا على معنيي الطّاعة والسّلطان. وبتعبير آخر، الشيءُ نفسُه يُنظَر إليه من جانبين متضادّين:



حين يُنظَر إليه من جانب الملِك عمرو، يكون [الدّينُ] سلطانَه أو [٢٢٤] "حمايته"، ولكن من جانب الرّجل الذي يحتمي بجناب الملِك، هو طاعةٌ للملِك.

وأحسب أنّ هذا التفسير ينبغي أن ينطبق على الآية ٧٦ من سورة يوسف، حيث يُذكر لنا كيف نجح يوسفُ في مصر بتدبير ذكيّ أن يحتجز أخاه الشابّ بنيامين لديه:

"ما كانَ ليأخذ أخاه في دين الملِك إلّا أن يشاء الله"

يُعنى بهذه العبارة عادةً: "طبقًا لقانون الملِك" (في دين الملِك = في شَرْع الملِك، أو في قانونه). وأحسب أنّ هذا أحدُ الأمثلة لأن نقرأ في القرآن تصوّرًا متأخّرًا لا يمكن أن يظهر إلّا بعد أن ترسَّخ مفهومُ الشّرع بوصفه "قانونًا دينيّا".

وعلى النحو نفسه، قد تُؤخَذ كلمةُ "دين" بمعنى "الطاعة المذعِنة" و"السّلطة المطلقة"

---

(٤١) ديوان زهير، ص ١٣٨، البيت ١.

في سورة النحل الآية ٥٢، وهو مقطعٌ رائع جدًّا يصف كيف أنّ الأشياء كلّها في السّماوات والأرض "تسجُد لله" معبِّرةً بذلك عن الخضوع العميق والطاعة المطلقة:

"ولَهُ مافي السّموات والأرض وله الدّين واصبًا"

لكلمة "دين" في هذه الآية -إذا ما كان التفسيرُ السّابق صحيحًا- معنىً مزدوج. إذ تعني من ناحيةٍ السلطانَ المطلقَ لله، وتعني من الناحية الأخرى، أي من جهة مخلوق الله، "الطاعةَ المطلقة".

وأيًّا كانت الحالُ، فإنّ الكلمة في أحيان كثيرة تُستخدَم في الشّعر الجاهليّ بالمعنى الأكثر تخصيصًا "الطاعة"، "يُؤمَر" و"يكون عَبْدًا":

أَبَوا دينَ الـمـلوكِ فهُمْ لَـقـاحُ

"رفضوا أن يحكمهم الملوكُ، لأنّهم كانوا ممتلئين ثقةً بالنّفس (لَقاح، مصدر الفعل لَقِح بمعنى "حَمَل" "صار حاملًا"، وهنا بالمعنى المجازيّ "حاملين بالثقة بالنفس).[٤٢]

ولعلّه من الأفضل لنا أن نقارن هذا بالبيت ٢٥ من معلّقة عمرو بن كلثوم حيث يُعبِّر عن الفكرة نفسها تمامًا من خلال الفعل "دانَ" نفسه:

[٢٢٥] .... عَـصَـيْـنـا الـمَلْكَ فيها أنْ نَـدِيـنـا

وعلى نحو مماثل في البيت الآتي لشاعر مجهول:

إذا انتدى واحتبى بالسّيف دانَ له شوسُ الرّجالِ خضوعَ الجُرْب للطّالي[٤٣]

والإشارةُ هنا إلى حقيقة أنّ الإبلَ الجُرْبَ تُظهر أنفسَها خاضعةً باستسلامٍ للرّجل الذي يطليها بالقار، لأنه يجعلها تشعر باللذّة.

هذا المفهومُ للطاعة المطلقة والخضوع المستسلِم مع إدراك ضمنيّ لمسألة أنّ هناك وراء

---

(٤٢) عبيد بن الأبرص، الديوان، ٦، البيت ٢.

(٤٣) الحماسة، ٧٠٩، البيت ١.

خشبة المسرح أحدًا ما يمارس قدرةً قاهرة وسيطرة غلّابة، ربّما كان المصدر للمعنى المهمّ لـ"الديّن" المرتبط بكلمة "دين". وإذا ما كان الأمرُ كذلك فسيكون لزامًا أن نتجاوز حدودَ اللغة العربيّة ونبحث عن أصلها في الكلمة الفارسيّة *din* (في الفارسيّة الوسطى *den*، وفي الأبستاق* *daena*). وربّما كان التطابقُ الشكليّ مصادفةً صرفة.[٤٤] وإخالُ أنّ هذا ممكنٌ ومحتملٌ تمامًا، لأنّ هذا التصوّر للدّين القائم على صورة عبدٍ مطيعٍ محكومٍ ومأمورٍ على نحو مطلق من جانب مِلِكٍ قويّ، منسجمٌ تمامًا مع الأسلوب السّاميّ النموذجيّ للتفكير.

ولستُ أحسبُ أنّه أمرٌ عارض تمامًا أن تأتي كلمةُ "دين" في القرآن في مقطعين حاسمين بمعنى "أعبدُ الله" أي " أعبدُه مثلما يُطيع عبدٌ خاضعٌ سيّدَه":

" يا أيّها النّاسُ إنْ كنتم في شكّ من ديني فلا أعبُدُ الذين تعبدون من دون الله ولكنْ أعبدُ الله..."[٤٥]

"قل يا أيّها الكافرون لا أعبُدُ ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبُدُ ولا أنا عابدٌ ما عبدتُّم ولا أنتم عابدون ما أعبُدُ لكم دينُكم ولي دين"[٤٦]

[٢٢٦] وجديرٌ بالملاحظة أيضًا الجمعُ في الآية الآتية[٤٧] بين الفعل (أعبُدُ) وعبارة "مُخْلِصًا له الدّين" التي نحن مطّلعون عليها من قبْل:

---

* هذه الكلمة تعريبٌ لـ " اوستا" ، أي كتاب زردشت.

(٤٤) قابلْ بين هذا وبين رؤية معاكسة دافع عنها د. ولفرد سميث في كتابه الجديد *The Meaning and End of Religion (pp. 98-102)* ووفقًا لها كانت الكلمةُ العربية "دين" تصرّفًا عربيًا بتعبير عالمي ذي أصل فارسيّ هو *din* أو *dēn*، انتشر انتشارًا سريعًا في بلدان الشرق الأوسط [المؤلف].

(٤٥) يونس ١٠٤. "أعبدُ" "تعبدون" من الجذر ع ب د، الذي تأتي منه كلمة "عَبْد".

(٤٦) الكافرون، الآيات ١-٦ السورة كاملة.

(٤٧) الزمر، الآية ١١. وغنيّ عن القول أنّه في هذا السياق وما شابهه لا يعني "مخلصًا له الدّين" البتّة "الإخلاصَ المؤقّت" كما يعني لدى الكافرين.

"إنّي أُمرتُ أن أعبدَ اللهَ مُخلِصًا له الدّينَ"

"إنّ جَمْعَ "الدّين" مع "العبادة" في المقاطع التي استشهدنا بها توًّا لا يمكن أن يكون متوقّفًا على القرينة أو سياقيًّا *contextual* فقط. إذ لا يمكن فهمُه إلّا بافتراض أنّ هناك ربطًا داخليًّا عميقًا بين المفهومين. وهذه المقاطعُ يمكن أن تُتّخذ تقريبًا تحديدًا لكلمة "دِين" مُوحِيًا بالطريقة التي يمكن أن تُفهم فيها فهمًا صحيحًا.

وجديرٌ بالملاحظة أيضًا أنّ الكلمة نفسها "دين"، على مستوًى أكثر إضفاءً للطابع الشكليّ، مرتبطةٌ أيضًا في القرآن بكلمة "إسلام". وعلينا أن نتذكّر في هذا الصّدد، كما رأينا قبْلُ، أنّ مفهومَ "الإسلام" كان في الأصل على الأقلّ قائمًا على تصوّر كوْن الإنسان عَبْدًا "مطيعًا" لله.

"إنّ الدّينَ عند الله الإسلامُ"[٤٨]

"اليومَ أكملتُ لكم دينكم وأتممتُ عليكم نعمتي ورضيتُ لكم الإسلامَ دينًا"[٤٩]

ويرى د. ولفرد كانتوِل سميث[٥٠] أنّ كلمةَ "دين" على الجملة يمكن أن تؤخذ بمعنيين مختلفين ومترابطين كثيرًا في الوقت نفسه؛ الأوّل هو "الدّين" بوصفه شأنًا شخصيًّا عميقًا؛ الفعل الوجوديّ لدى كلّ فَرْد من جهة إيمانه بشيء، أي "الإيمان" باختصار؛ والمعنى الثّاني هو "الدّين" بمعنىً "مُتعيِّن"، أي بوصفه شيئًا مشتركًا لدى جماعةٍ، شأنًا [٢٢٧] موضوعيًّا مشتركًا، مشتملًا على كلّ العقائد والعبادات المشتركة بين أفراد الأمّة. هذانِ المعنيان كلاهما موجودانِ في القرآن، وهذا الاستخدامُ المزدوج للكلمة نفسِها يبدو يرجع إلى الجاهلية، برغم أنّه في الجاهلية، ربّما باستثناء ما عليه الحال في الدّوائر اليهودية والنصرانية، لا

---

(٤٨) آل عمران، الآية ١٩.

(٤٩) المائدة، الآية ٣.

(٥٠) في المرجع المشار إليه، الصفحات ٥١-٥٣.

يبدو "الدِّينُ" بوصفه فعلًا وجوديًّا شخصيًّا قد صيغ على نحو واضح ومُيِّز على نحو واضح عن "الدِّين" بمعنى كلٍّ كاملٍ من العبادات. وربَّما يكون علينا بدلًا من ذلك أن نعتقد أنّ مثل هذا التمييز نفسه كان شيئًا غريبًا تمامًا عن الوعي الدِّينيِّ لعرب الجاهلية. ولعلّنا في البحث عن تمييز كهذا في الفكر الجاهليّ نحاول دونما وعي أن نقرأ فيه تصوّرًا هو نتاجُ العصور اللّاحقة.

وعندما يقول الشّاعرُ النابغةُ مثلًا عن نصارى الغساسنة(٥١) إنّ "دينَهم قويم" لا نستطيع أن نقرّر على نحو محدّد ما إذا كان يعني أنّ إيمانهم ثابتٌ أو دينَهم، النّصرانيّة، دينٌ صحيح. كذلك عندما يسمّي الشاعرُ الحنيفيّ أُميّةُ [بن أبي الصّلت] وجهةَ نظره "الدينَ الحنيفَ" لا يكون واضحًا ما إذا كان المقصودُ دِينًا "متعيّنًا" أو إيمانًا شخصيًّا غير متعيّن- وربّما نقول الاثنين في الوقت نفسه، إن كان لنا أن نقبل هذا التمييز الأساسيّ.

أمّا معنى الدّين بوصفه منظومةَ عباداتٍ فثابتٌ تمامًا أنّ المفهوم كان وطيدَ الأركان في عقول عرب الجاهلية. وسأقدّم هنا مثالًا أكثر أهميّة:(٥٢)

حيّاكِ وَدٌّ فإنّا لا يحلّ لنا ... لَهْوُ النساءِ وإنّ الدّينَ قد عَزَما

الشاعرُ يودّع فتاةً حسناءَ تحاولُ إغراءه، ويبيّن أنّ لديه الآن أشياء أكثر أهمية من الحبّ هو منشغلٌ بها. وبالمناسبة فإنّ وَدًّا هو صنمٌ وثنيٌّ ذُكِر أيضًا في القرآن (نوح، الآية ٢٣). "أعطاكِ وَدٌّ حياةً مديدة! لأنّ اللّهو بالنساء لا يعود مشروعًا لي لأنّني عقدتُ العزمَ على

---

(٥١) استُشهد به قبل، انظر الفصل ٤، القسم ٤.

(٥٢) النابغة، الدّيوان، ص ١٤٢، البيت ٣. هذا البيت الشهير والمهمّ جدًّا أسيء فهمه طويلًا على أنحاء مختلفة في الغرب. في شأن التفاصيل انظر:

C.A.Nallino, "IL verso di an-Nabigah sul dio Wadd", in Raccolta di scritti, Vol. III,VI.

وفي الدّيوان، تُستبدَل بالكلمة الثانية كلمةُ " ربّي ". وكون هذا ليس الصورة الأصلية معروف من خلال " معجم البلدان " لياقوت (نشرة و ستنفيلد ، ٤، ٩١٣).

التركيز على الدّين".

ويُظهر السّياقُ بوضوح أنّ "الدّين" في هذا البيت يشير إلى العادة الوثنية الجاهلية المتمثّلة في الحجّ إلى مكة. يقول الشاعرُ إنّه الآن، وقد عقد العزمَ على الحجّ إلى مكّة، حَرامٌ عليه اللّهوُ مع النساء. على أنّ النقطة الوثيقة الصّلة [٢٢٨] بموضوعنا هي أنّه لدينا ههنا حالةٌ تُستخدَم فيها كلمة "دين" على نحو واضح بمعنى "الحجّ".

هذا الاستخدامُ لكلمة "دين" لدى النابغة يبدو يوحي بأنّه عندما استخدم العربُ الجاهليون تعبيرَ "دين النصارى" مثلًا يُفترَض أنهم قصدوا بذلك "الدّينَ" بوصفه شيئًا متعيّنًا، شيئًا موجودًا على نحو موضوعيّ، أي منظومة كاملة مؤلّفة من عدد معيّن من العقائد والعبادات التي تشترك فيها الأمة.(٥٣)

يستخدم القرآنُ الكلمةَ على نحو واضح في المعنيين المتعيِّن وغير المتعيِّن. وخيرُ مثال وأوضح مثال للنمط غير المتعيّن يقدّمه لنا التعبيرُ "مخلِصًا له الدّين"، حيث لا بدّ أن تعني كلمةُ "الدّين" إيمانًا شخصيًّا بالله، مؤقّتًا أو دائمًا. وللتمثيل للاستخدام المتعيّن يمكن أن نستشهد بالآية ٧٣ من سورة آل عمران، حيث يصوِّر اليهودُ يقول بعضُهم لبعض:

"ولا تؤمنوا إلّا لِمَنْ تبعَ دينكم"

في الآية التي استشهدنا بها قبْلُ (المائدة، الآية ٣) التي تقول: "اليومَ أكملتُ لكم دينكم...ورضيتُ لكم الإسلامَ دينا"، يبدو أنّ كلمة "دين" تعني تقريبًا دينًا موضوعيًّا متعيّنا.

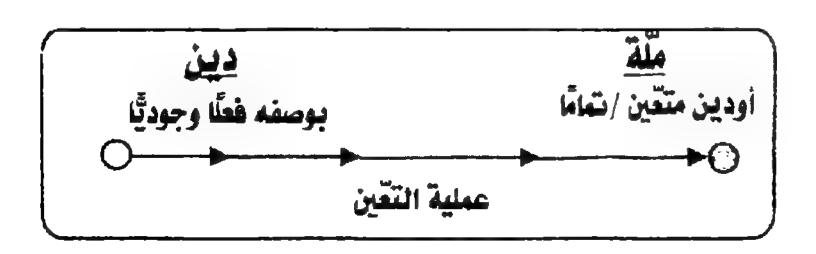
وإذا ما تقدّمنا أكثر في هذا الاتجاه، اتجاه التَّعيُّن، تحوّل المفهومُ إلى "المِلّة"، التي هي الدّينُ بوصفه "شيئًا" موضوعيًّا بالمعنى الكامل للكلمة، منظومةً رسمية من العقائد

---

(٥٣) يقتبس تيودور نولدكه، في كتابه *Beitrage zur kenntniss der Poesieder alten Araber* (هانوفر، ١٨٦٤م) ص ٥٢، من الأغاني بيتًا مثيرًا يَستخدم فيه يهوديٌّ معاصرٌ للنبيّ تعبير "دين محمّد" إشارةً إلى الإسلام.

والعبادات تؤلّف مبدأ الوحدة لدى جماعة دينية خاصّة وتعملُ في صورة الأساس لحياتها الاجتماعية. وخلافًا لكلمة "دين" التي تظلّ تحتفظ بالدلالة الأصلية للإيمان والاعتقاد الشخصيّ -الوجوديّ، ربّما- مهما ابتعدنا باتجاه التعيّن، تدلّ كلمةُ "مِلّة" على شيء صارم وموضوعيّ ورَسْميّ وتذكّرنا دائمًا بوجود مجتمعٍ قائمٍ على دين مشترك واحد.

والصّلةُ بين هذين التعبيرين المفتاحيّين يمكن إبرازُها بهذا الرسم البياني البسيط:



[٢٢٩] ينشأ الدّينُ عن "طاعة" شخصية صِرْفة، كما رأينا. ويستمرّ في التعيُّن *on being reified*؛ وفي المراحل الأخيرة من هذا التطوّر حيث يقتربُ شيئًا فشيئًا من مفهوم "المِلّة"، يصبح الدّينُ تقريبًا مرادفًا لـ "المِلّة"، وسيتّضح هذا الأمرُ إذا ما قارنّا الآية ٧٣ من سورة آل عمران التي أوردناها قبْلُ بالآية ١٢٠ من سورة البقرة حيث يُشار تمامًا إلى الوضع نفسه بكلمة "مِلَّة" بدلًا من كلمة "دين":

"ولَنْ ترضى عنك اليهودُ ولا النّصارى حتّى تتّبع مِلّتَهم"

على أنّ التّرادف بين "الدّين" و"المِلّة" يظهر على أشدّه في الآية ١٦١ من سورة الأنعام، حيث نقرأ:

"إنّني هَداني ربّي إلى صِراطٍ مستقيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلّةَ إبراهيمَ حنيفًا"

وإنّه ذو أهمّية أن نرى هنا ثلاثة مفهومات مهمّة يساوي كلٌّ منها الآخر: صِراط مستقيم = دِينًا قِيَمًا = مِلّةَ إبراهيم.

لكننا إذا ما عُدنا إلى تتبّع خطانا نحو نقطة البدء (الدّين) فسنرى "الـدّينَ" و "المِلّـة" يغدوان شيئًا فشيئًا متميّزًا كلٌّ منهما عن الآخر، ومن ثَمّ يعزّ أن يحلّ أحـدُهما محـلّ الآخـر. إذ نقرأ مثلًا في الآية ٢ من سورة الزُّمر:

"إنّا أنزلْنا إليكَ الكتابَ بالحقّ فاعبدِ اللهَ مُخلِصًا له الدّينَ"

وههنا يوجّه اللهُ [تعالى] هذه الكلماتِ مباشرةً إلى النبيّ محمّد ويحضّه على أن يعبد الله كما ينبغي على عَبْده [تعالى]. ومن الواضح أنّه يستحيلُ أن نستبدل بكلمة "الدّين" في هذا السّياق كلمةَ "الملّة". لأنّ القضية هنا تدور حول الوضع الدّينيّ لكلّ فَرْد، وليس حول منظومة الدّين المتعيّنة موضوعيًّا. الملّةُ أساسًا شأنٌ للأمّة، بينما الدّينُ في شكله الأصليّ غيرِ المتعيّن شأنٌ لكلّ فرد مؤمن.

الفصلُ التّاسعُ

العلاقةُ الأخلاقيّة بين الله والإنسان

١ -اللهُ ذو الرّحمة:

عالجنا فيما سبق ثلاثة جوانب مختلفة للعلاقة الشخصية الأساسية بين الله والإنسان. ونلتفت في هذا الفصل إلى العلاقة الرّابعة - والأخيرة، تبعًا لتصنيفنا- بينهما، أي العلاقة الأخلاقية. إنّ أحد الملامح الأكثر جلاءً للفكر الدّيني الذي نشأ في العالَم السّامي *Semitic world*، اليهودية أو النصرانية أو الإسلام، هو أنّ مفهوم "الله" أخلاقيٌّ أساسًا. ولأنّه في هذه النظرة الله [تعالى] ذاتهُ أخلاقيٌّ أساسًا، لا بدّ للعلاقة بين الله والإنسان أيضًا من أن تكون ذات طبيعة أخلاقية. وبتعبير آخر، يعامل اللهُ [سبحانه] الإنسانَ بطريقة أخلاقية، أي بوصفه اللهَ ذا العَدْلِ والخير، ويُتوقّع من الإنسان تبعًا لذلك أن يستجيب لهذه المبادرة الإلهية أيضًا بطريقة أخلاقية. وما إذا كان الإنسانُ يستجيب حقًّا بالطريقة الأخلاقية السويّة، لحظةٌ حاسمةٌ وقاطعة في بنية دينٍ مثل الإسلام. ليست الأخلاقُ مجرّد مسألة خير الإنسان أو شرّه كما هي الحالُ في الأزمنة الجاهلية؛ الأخلاقُ الآن جزءٌ متمّمٌ للدّين؛ الدّينُ في جملته مغلّفٌ بغلالتها، ومعتمدٌ حقًّا على الاستجابة الأخلاقية للإنسان.

ومن هذه الزاوية، يتجلّى اللهُ في القرآن في مظهرين مختلفين مضادّ كلّ منهما جوهريًّا للآخر. ولدى العقل الورِع المؤمن، ليس هذان المظهران سوى تجلّيين مختلفين لله ذاته، أمّا لمنطق العقل العاديّ فيبدوان متضادّين، وعلى الحقيقة فإنّ مفكّرين كثيرين قد بذلوا جهدًا للتأليف بين هذين المظهرين. والمسألةُ موجودةٌ في كلّ من القرآن والعهد القديم.

في أحد هذين المظهرين يتجلّى اللهُ بوصفه الله ذا الخيرِ المطلق والإحسانِ، اللهَ ذا المحبّة والرّحمة اللتين لا يُسبَرَ غورُهما، اللهَ الرّحمن الرّحيم الغفور. هذا المظهرُ لله يُشار إليه في القرآن بتعابير مفتاحية من قبيل "النّعمة" و"الفَضْل" و"الرّحمة" و"المغفرة"، وما شابه ذلك.

[٢٣١] وقد دُرست المسألةُ كثيرًا وعولجت معالجةً تامّة لدى كلّ من درسوا القرآن والإسلام من وجهة النّظر الدّينية وليس لديّ تقريبًا ما أضيفه في هذا الشأن.(١)

أمرٌ واحدٌ لا بدّ من ذِكْره هنا، ذو صلة مباشرة جدًّا بهدف دراستنا هذه. وهي حقيقةُ أنّ الله يعامِلُ الإنسانَ بطريقة غاية في الرّحمة ويُظهر كلَّ ضروب الخير والاعتبار اللّطيف في صورة "الآيات"- هذه الحقيقةُ البَدْئية تحدِّد سَلَفًا الاستجابةَ الصحيحة الوحيدة المنتظرة من بني البشر. وتلك الاستجابةُ هي "الشُّكْرُ"، الشّكْرُ لكلّ المِنَن والأفضال التي يتفضّل بها عليهم. لكنّ هذه الاستجابة كما أسلفتُ لا يمكن تصوّرُها إلّا على أساس فهمٍ وتقييمٍ صحيحين للآيات الإلهية. الشكرُ في هذا المعنى ممكن فقط عندما يكون الإنسانُ قد فهم معنى "الآيات".



هذا هو المخطّطُ النموذجيّ للترابطات المفهومية المتصلة بهذه الظاهرة. وهكذا فإنّه لأوّل مرّة في تاريخ الفِكَر بين الْعرب غدا "الشّكْرُ" مفهومًا دينيًا. والأهميةُ الهائلة لهذا المفهوم الجديد ستُرى من حقيقة أنّه، إذا صحّ التعبير، القَسيمُ البشريّ للخير الإلهيّ البَدْئيّ، وأنّه بهذه الطريقة مرتبطٌ ارتباطًا قويًّا بواحدٍ من المجالي الأكثر تميزًا للطبيعة الإلهية، وستُرى أيضًا من

(١) ابتغاء تحليل فلسفيّ للتعابير المفتاحية في هذا الحقل، انظر: داوود راهبر، في المرجع المشار إليه قبلُ، الفصل ١٣ والفصل ١٨.

حقيقة أنّه من "الشّكْر" إلى "الإيمان" مجرّدُ خطوةٍ واحدة، إلى حدّ أنّه في كثير من الحالات يكون "الشكرُ" في القرآن مرادفًا تقريبيًا لـ "الإيمان". وهذا رأيناه قبْلُ عندما درسنا مفهوم الآية.

ضدُّ الشّكْر هو "الكُفْر" الذي معناه الدّقيق "عَدَمُ الاعتراف بالجميل" أو "الجحود". ومن دون أية زيادة في الشّرح سيكون من السّهل تمامًا أن نرى كيف أنّ مفهوم "الكُفْر" هذا، الذي لا علاقة له قبْلَ الإسلام البتّة بالدّين أخذ في المنظومة القرآنية يتّخذ مغزًى دينيًا متميّزًا.

ولكن قبل أن بدأ يُفهَم بهذا المعنى الدّيني، كانت البنيةُ المفهوميّة نفسُها في الجاهلية قد رُسّخت أركانُها. ولا عجب في ذلك، لأنّه حتّى في الصّلات الدّنيوية العادية بين الناس تتطلّبُ الأخلاقُ البشريّة في كلّ مكان إخراجَ هذه البنية إلى حيّز الواقع. وإذا ما أظهر لك أحدٌ ما إحسانًا خاصًّا، أي أنعم عليك بنعمةٍ ما، فإنّ ردّ فعلك الطبيعي [٢٣٢] على ذلك ينبغي أن يكون عرفانَ الجميل والشّكر. وهذا أحدُ القوانين الأساسية جدًّا التي تحكم الصّلات الأخلاقية بين الناس. لكنّه أيضًا لا يمكن إنكار حقيقة أنّ هناك ردّ فعل بديلًا، ينتهك هذا القانونَ الأخلاقيّ الأساسيّ جدًّا. ومن سوء الحظ أنّ الجِبلّة البشرية تبدو تُغوي الإنسان وتدفعه لأن يعمل في كثير من الأحيان بهذه الطريقة. مثلما يقول القرآنُ نفسُه:

"إنّ الإنسانَ لربّه لكنود" (٢)

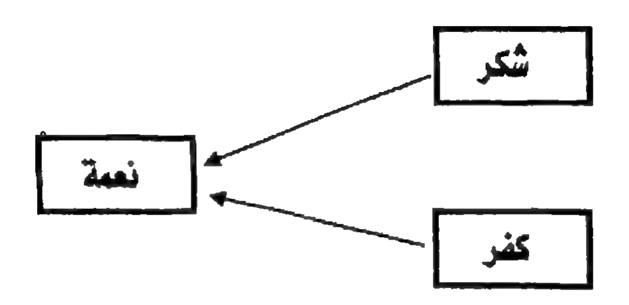
"إنّ الإنسان لكفورٌ مبين" (٣)

وهكذا فإنّ الكُفْرَ، دينيًا أو غير دينيّ، هو اسمُ هذه الطريقة للاستجابة من الإنسان للخَيْر الذي يظهره له إنسان آخر.

---

(٢) العاديات، الآية ٦ وكنود مرادف لكافر.

(٣) الزخرف، الآية ١٥.



هذه البنيةُ نفسُها تظلّ كما هي سواءٌ أكانت النّعمةُ التي أُسديت إليه ذاتَ طبيعة دنيوية أو ذات طبيعة دينية. واعتاد العربُ الجاهليون على أن يعيشوا وفقًا لمستلزمات القاعدة الأخلاقية العليا: "شُكْرُ النّعمة". والبيتُ الآتي لشاعر من قبيلة هُذَيل يُظهر هذه البنيةَ المفهومية في صورة واضحة ومختصرة جدّا:

فإنْ تشكروني تشكروا ليَ نعمةً وإنْ تكفروني لا أكلّفكمْ شكري (٤)

ويشير سلامةُ بن الخُرْشُب إلى فرسٍ حمت ساقاها الرّشيقتان جدًّا حياةَ رجلٍ من خطر الموت:

فأثْنِ عليها بالّذي هيَ أهلُه ولا تكفُرَنْها لا فَلاحَ لكافرِ (٥)

ويظلّ عنترةُ أكثر إيجازًا:

فلا تكفرِ النُّعمى (٦)

[٢٣٣] ويتبنّى القرآنُ هذه البنيةَ كما هي ويرتقي بها إلى مستوى دينيّ، مثلما يفعل في حالات أُخَر كثيرة. البنيةُ المفهوميّةُ أو الصّيغة هي هي تمامًا، لكنّها تُعَدّ الآنَ لكي تعمل على مستوى أعلى من الصّلة الرّوحية بين الله والإنسان، النّعمةُ في هذه الحال هي الفضلُ الإلهيّ

---

(٤) العجلان بن خُليد، ديوان الهذليين، ٣، ص ١١٣، البيت ١.

(٥) المفضّليات، ٥، البيت ٧.

(٦) الديوان، ص ٤٦، البيت ٣. والنُّعمى هي النّعمة.

الذي يستجيب له الإنسانُ إمّا على نحو صحيح بالشّكْر وإمّا على نحو خاطئ بالكفر.

وطبيعيّ تمامًا أنّ مفهوم الشّكْر في هذا الحقل الدّلاليّ الخاصّ يتطوّر بسهولة إلى مفهوم "الإيمان"؛ وعلى نحو مماثل يتحوّل الكفرُ، فاقدًا على نحو سريعٍ الدلالةَ الأصلية "عدم الاعتراف بالجميل"، إلى مفهوم "عَدَم الإيمان"، وهكذا يؤول إلى أن يقف في تضادّ مفهوميّ مباشر مع "الإيمان":

"كيف يهدي اللهُ قومًا كفروا بعد إيمانهم" [٧]

"قال الذين استكبروا إنّا بالذي آمنتُم به كافرون" [٨]

هذا التحوّلُ الدّلاليُّ للكفر من "نُكران الجميل" إلى "عدَم الإيمان" حُقِّق على نحو أكثر كمالًا من التحوّل الدّلالي للشّكْر من "عرفان الجميل" إلى "الإيمان"؛ لأنّه في هذه الحالة الثانية جَعَل وجودُ كلمة "إيمان" نفسِها من غير الضروريّ، أو على الأصحّ منع، نموَّ كلمةٍ أخرى تحلّ محلَّها. بينما في حالة "الكُفْر"، لم تكن هناك كلمةٌ موجودةٌ من قبْلُ للمفهوم، وهكذا دخل الكفرُ فقط، إذا صحّ التعبير، واحتلّ الكرسيّ الخالي.

٢- اللهُ ذو الانتقام:

لأولئك الذين يأخذون الكفرَ بدلًا من الشّكر أو الإيمان، أي لأولئك الذين يرفضون بعناد الخضوعَ لله، وكذلك لأولئك الغافلين اللّاهين الذين يقضون وقتهم في السّخرية واللعب، يضحكون ويقصفون ولا يفكّرون بالآخرة، وباختصار الغافلين- لأولئك الناس جميعًا يُظهر اللهُ وجهَه الآخر.

[٢٣٤] ههنا اللهُ هو اللهُ ذو العَدْل الصّارم الذي لا يلين، القاضي القاسي في يوم

---

(٧) آل عمران، الآية ٨٦.

(٨) الأعراف، الآية ٧٦.

الحساب، الشّديدُ العقاب، ذو الانتقام، الذي سيدمِّر غضبُه كلَّ مَنْ يحِلّ عليه.(٩)

هذا التجلّي لله دُرِس دراسةً تامّةً أيضًا لدى كلّ أولئك الذين درسوا القرآنَ من وجهة النّظر الدّينية، إلى حدّ أنه سيبدو غيرَ ضروريّ حتّى مجرّد ذكره الآن. وهكذا سأركّز هنا فقط على الجانب البشريّ من القضية، مسألة كيف يكون على الإنسان وفقًا للقرآن أن يستجيب لهذا التجلّي من جانب الله [سبحانه].

النقطةُ المحوريّةُ لهذا كلّه هي المفهومُ الأخرويّ "يوم الحساب"، مع ذات الله المهيمن على كلّ شيء بوصفه القاضيَ الصّارم الدّقيق المستقيم، الذي لا يقف النّاسُ أمامه إلّا صامتين مطأطئي الرّؤوس. وصورةُ هذا اليوم الحاسم لا بدّ أن تمْثُل دائمًا أمامَ أعين الناس على نحو يمكن أن تقودهم فيه إلى الجِدّيّة المطلقة، بدلًا من الطيش والغفلة في الحياة. وهذه هي السِّمةُ الغالبة للتديّن الإسلاميّ. ولا بدّ أن يلاحظ كلُّ قرّاء القرآن أنّ سِمةَ الجدّيّة المطلقة في الحياة، هذه الجدّية الناشئة عن الوعي ليوم الحساب الوشيك، قويّةٌ جدًّا في المرحلة المكيّة. وهذه هي "التقوى" في معناها الأصليّ.

وقد فقدت كلمةُ "تقوى" صبغتَها الأخروية القويّة جدًّا بمرور الوقت وآلت في النهاية إلى أن تعني عمليًّا "الوَرَع". لكنّها دلّت أصلًا على مزاج خاصّ جدًّا مرتبط مباشرة بمفهوم يوم الحساب:

"واتّقوا اللهَ إنّ الله شديدُ العقاب"(١٠)

والجمعُ بين الكلمات الثلاث "اتّقوا"، "الله"، "العقاب" في هذه الجملة القصيرة يُبرز على نحو واضح جدًّا البنيةَ الأساسية للتقوى القرآنية في صورتها الأصلية. "التقوى" بهذا المعنى مفهومٌ من مفهومات الآخرة، يعني "خشيةَ العقاب الإلهيّ في الآخرة". ومن هذا

---

(٩) طه، الآية ٨١.

(١٠) المائدة، الآية ٢

المعنى الأصليّ يأتي معنى "خشية الله"، ومن ثمّ أخيرًا "التقوى" الصِّرفة والبسيطة.

والآن ماذا عنت كلمةُ "تقوى" (أو على الأصحّ الفعل اتّقى) في الجاهلية؟ علينا أن نلاحظ في المحلّ الأوّل أنّه في العهود الجاهلية لم تُستخدَم الكلمةُ عادةً بمعنى دينيّ البتّة، إلّا في الدّائرة الخاصة [٢٣٥] للحنفاء ومَنْ كانوا تحت التأثير الواضح لليهودية كالشاعر زهير ابن أبي سُلمى. وتردُ كلمةُ "متّقي" (بالمعنى التوحيديّ)، كما رأينا من قبْلُ، في شعر الشاعر الحنيفيّ، أُميّة بن أبي الصَّلْت؛ وكذلك في ديوان لَبيد، الذي أعُدُّه حنيفيًّا تقريبًا في نظرته الدينية. وأقدّم هنا مثالًا مثيرًا جدًّا من ديوان زهير ابن أبي سلمى:

ومِنْ ضَريبتِهِ التّقوى ويعصِمُهُ مِنْ سيّئِ العثراتِ اللهُ والرَّحِمُ(١١)

وكونُ هذا لم يكن عادةً معنى الكلمة في الجاهلية ينبغي أن يكون واضحًا لكلّ قرّاء الأدب الجاهليّ. ومن حسن الحظّ لغرضنا أنّ الفعل "اتّقى" كان واحدًا من الكلمات المحبّبة لدى شعراء الجاهلية. ونصادف الكلمةَ في كلّ موضع تقريبًا، ودائمًا بالبنية المفهوميّة الأساسيّة نفسها، ولدينا عدد كبير من الأمثلة وهي تُظهر دون لَبْسٍ أنّ الكلمةَ لم تحمل أيّة دلالة دينية، بَلْهَ معنى "التقوى" أو الوَرَع.

فما البنيةُ المفهوميّةُ الأساسية إذن التي تكشف عنها هذه الأمثلةُ؟ -لا شيء أكثر إيضاحًا في هذا الشأن من الصّيغة التي قدّمها التّبريزي في شرحه على ديوان الحماسة(١٢) الذي يقول:

"الاتّقاءُ أن تجعل بينكَ وبين ما تخافُه حاجزًا يحفظُك"

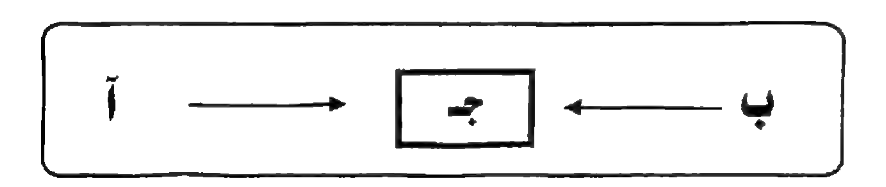
"يعني الاتّقاءُ أن تضع بينك (آ) وبين شيءٍ تخشاه (ب)، شيئًا (جـ) **يحميك بمنعه (ب)** من الوصول إليك". إنّه يعني، باختصار، الدّفاعَ عن النفس بوساطة شيء. **والوضعُ العامُّ هو هذا:**

---

(١١) ديوان زهير، ص ١٦٢، البيت ٢.

(١٢) ٢٥٤، البيت ٥.

إنسانٌ (آ) يتصوّر شيئًا (ب) آتيًا إليه، ويبدو له خطيرًا، أو مدمِّرًا، أو على الأقلّ ضارًا. وهو لا يحبّ أن يصل إليه؛ وعليه أن يوقفه قبْلَ أن يصل إليه ويؤذيه. ولذلك يضع بينه وبين هذا الشيء (ب) شيئًا (جـ) قادرًا على وَقْف تقدّمه.



وكلُّ الأمثلة الجاهلية لهذا الفعل، مهما بلغ تركيبُها وتعقيدُها في الصّورة الخارجية، قابلةٌ لأن تُفسَّر بمنطق هذه الصيغة الأساسية. وههنا قليلٌ من الأمثلة النموذجية. الأوّل من معلّقة عنترة:[١٣]

[٢٣٦] أو يتّقون بيَ الأسِنّةَ لمْ أَخِمْ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ عنها ولكنّي تضايقَ مَقْدَمي

الوضعُ كما هو واضحٌ هكذا:

ب ‏ ‏ (جـ) ‏ ‏ آ
الأعداء ← عنترة ← أصحاب عنترة

والمثالُ التالي، من معلّقة زهير، يتكشّف عن النمط نفسه:[١٤]

وقالَ سأقضي حاجتي ثمّ أتّقي ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ عدوّي بألْفٍ من ورائيَ مُلْجَمِ

والمثالُ الآتي معقدٌ بعضَ الشيء، برغم أنه يحتفظ بالبنية الأساسيّة نفسها. ومصدرُه ديوانُ المفضّليات. و الشاعرُ هو المرّار بن مُنْقِذ،[١٥] الذي برغم أنّه من العصر الأمويّ نظَم

---

(١٣) المعلّقة، البيت ٦٤. ولم أخم: لم أجبن ولم أنكص.

(١٤) المعلّقة، البيت ٣٦،الدّيوان، ص ٢٢، البيت ٢.

(١٥) المفضّليات، ١٦، البيت ٣٠.

أشعاره بروح جاهليّ نموذجيّ:

تـتّقـي الأرضَ وصَـوّانَ الـحصى بـوَقَاحٍ مُـجْمَـرٍ غـيرِ مَـعِـرْ

ويقدّم القرآنُ أيضًا مثالًا رائعًا جدًّا[١٦] يُستخدَم فيه الفعلُ "اتّقى" بالمعنى المادّيّ نفسه لا الدّينيّ:

"أفمَنْ يتّقي بوجهه سوءَ العذاب يومَ القيامة"

المضمونُ التهكّمي يتمثّل في أنّه في ذلك اليوم تكون يدا [المعذَّب] اللتان يدافع بهما عادةً عن نفسه مقيّدتَيْن إلى عنقه، وهكذا لن يكون لديه سوى وجهه يدافع به عن نفسه. والجملةُ نفسُها تُترك من دون إكمال؛ والمعنى الكاملُ شيءٌ من هذا القبيل: أيكون إنسانٌ كهذا مِثْلَ مَنْ يكونون آمنين تمامًا من العذاب؟

لكنّ هذه حالةٌ استثنائية في القرآن؛ ففيه تردُ كلمةُ "اتّقى" دائمًا تقريبًا في سياقات ذات طبيعة دينية. وفي الجاهلية، على العكس، يُستخدَم الفعلُ غالبًا بمعنى مادّيّ. وأقصى ما تذهب إليه الجاهليةُ في هذه الوجهة تمثّله تلك الحالاتُ التي تُستخدَم فيها الكلمةُ بمعنى خُلُقيّ، أي بدرجة أكثر روحانيّةً من المعنى المادّيّ الصِّرْف.

والمثالُ الآتي[١٧] ذو أهمّيّة خاصّة في هذا الاعتبار، ذلك لأنه يكشف البنية الأساسية لهذا المفهوم كما هو مطبّق في المجال الخلقيّ للحياة:

ومَنْ يجعلِ المعروفَ مِنْ دونِ عِرْضِه يفِرْه ومَنْ لا يتّقِ الشّتْمَ يُشْتَمِ

ومن اللّافت ملاحظةُ أنّ صدر البيت يشكّل نوعًا من التحديد البِنْيويّ لمفهوم "اتّقى". والفكرةُ نفسُها تمامًا يُعبَّر عنها في الشطر الآتي بتكثيف بالغ:

---

(١٦) الزّمر، الآية ٢٤.

(١٧) معلّقة زهير، البيت ٥١.

وكـلُّ كـريـمٍ يتّقي الـذّمَّ بـالـقِـرى .... (١٨)

أي إنّه يضع بينه، أي بين شرفه الشخصيّ، وبين نَيْل الآخرين منه وانتقاصهم إيّاه إنفاقَ ماله في إطعام الآخرين وقِرى الضّيفان.

وفي مقدورنا بإنصافٍ أن نَعُدّ هذه الحالاتِ التي تُطبّق فيها البنيةُ المفهومية التي ندرسها الآن في المجال الخُلُقيّ، مرحلةً متوسّطةً بين الاتّقاء المادّيّ الصّرف والاتّقاء الرّوحيّ الدّينيّ الصِّرف.

ويتقدّم التصوّرُ الحنيفيُّ الذي ينتمي إليه التصوّرُ القرآنيُّ خطوةً إلى الأمام ويُضفي الصِّبغةَ الرّوحيّة الكاملة على هذه البنية المفهوميّة. وبرغم ذلك تظلّ البنيةُ الشكليّة نفسُها كما هي. وههنا لا يعود الأذى المحتملُ (ب) [٢٣٨] خطرًا ماديًّا عاديًّا، بل خطرًا متصلًا بالآخرة، أي يُنزل اللهُ [تعالى] ذاتُه العقابَ الصارم الذي لا رحمة فيه بمَنْ يأبون التسليمَ والإيمان. وفي هذا السّياق يعني "اتّقى" أنّ أحدهم يحمي نفسَه من الخطر الوشيك الوقوع للعقاب الإلهيّ بأن يضع بين هذا العقاب، وبين نفسه سترًا منيعًا وحاجزًا حصينًا من الطّاعة والإيمان. وهذا التفسير يؤكّده الرأيُ الذي تبنّاه مؤلّفا تفسير "الجلالَين"، الذي وفقًا له يعني الفعلُ "اتّقى": "أن تقي نفسَك من العقاب بأن تضع بينه وبينك تُرسَ العبادة".

وهذا المفهومُ الأساسيُّ ظاهرٌ في آياتٍ كالآيات الآتية:

"فاتّقوا النارَ التي وَقُودُها النّاسُ والحجارةُ أُعِدّتْ للكافرين"(١٩)

"واتّقوا يومًا لا تجزي نفسٌ عن نفسٍ شيئًا"(٢٠)

---

(١٨) عمرو بن الأهتم، الحماسة، ٧١٣- البيت ٤.

(١٩) البقرة، الآية ٢٤. والمفسّرون الأوائل على أنّ المراد بـ "الحجارة" كبريتٌ أسود في جهنم يُعذّب به من حُكِم عليهم بذلك.

(٢٠) البقرة الآية ٤٨.

ومن الوجهة النفسية فإنّ هذا نوعٌ خاصٌّ من "الخوف" - خوفٌ أُخرويّ كما يتبيّن من بعض الآيات، مثل:

"إنّ في ذلك لآيةً لِمَنْ خاف عذابَ الآخرة"[٢١]

"قلْ إنّي أخافُ إنْ عصيتُ ربّي عذابَ يومٍ عظيم"[٢٢]

والآيةُ التّالية غايةٌ في الأهمية في هذا الصّدد من جهة أنّها تُظهر العلاقةَ الدّلالية الحميمة التي توجد بين الطبيعة النفسية للخوف و"التقوى":

"لهمْ مِنْ فوقهمْ ظُلَلٌ مِنَ النّارِ ومن تحتهم ظُلَلٌ ذلك يخوّفُ اللهُ به عبادَه يا عبادِ فاتّقون"[٢٣]

[٢٣٩] ومهما يكن، فإنّه بتقدّم الزّمن يغدو هذا الصّبغُ الأخرويّ الكثيفُ أضعفَ شيئًا فشيئًا إلى أن يصل معنى التقوى في الآخِر إلى درجةٍ يفتقد عندها كلّ ارتباط ظاهر بصورة يوم الحساب وأهواله ويصبح المرادفَ الأقربَ إلى "الوَرَع". وعند هذه المرحلة لا يبقى للتقوى علاقةٌ بمفهوم "الخوف". ولهذا السّبب كثيرًا ما تُستخدَم كلمةُ "المتّقي" -وهو اسمُ الفاعل من اتّقى- بمعنى "المؤمن الورع" في مقابل "الكافر".[٢٤]

ويعطى "المتّقي" في هذه المرحلة تعريفًا في القرآن نفسه لا يختلف كثيرًا عن تعريف المسْلِم أو المؤمن. ففي سورة البقرة يُعرَّف المتّقي بأنّه "مَنْ يؤمن بالغيب ويقيم الصّلاة وينفق ممّا رزقه اللهُ، ويؤمن بما أُنزل إلى النبي محمّد وما أنزِل من قبْله، ولديه إيمان راسخ بالآخرة".[٢٥]

---

(٢١) هود، الآية ١٠٣.

(٢٢) الأنعام، الآية ١٥.

(٢٣) الزمر، الآية ١٦.

(٢٤) من ذلك مثلًا النساء، الآية ١٣١.

(٢٥) البقرة، الآيتان ٣-٤.

ومن المهمّ جدًّا أن نلاحظ أنّ هذا يُعكَس في الأدب غير القرآني لأوائل الإسلام، إذ يقول عَبْدةُ بنُ الطّبيب وهو أحدُ معاصري النّبيّ محمّد في قصيدة:

أوصيكـمُ بـتُقـى الإلهِ فـإنّـه يعطي الرّغائبَ مَنْ يشاءُ ويمنعُ[٢٦]

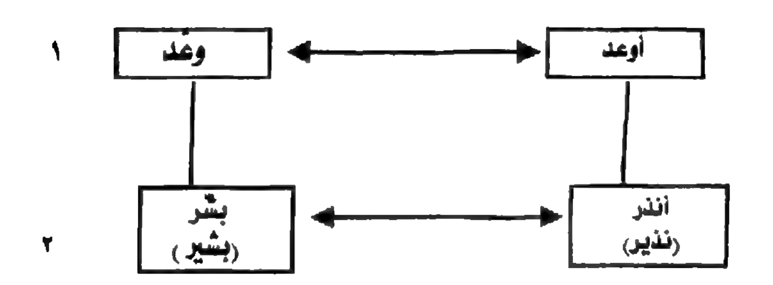
وههنا كما نرى لا علاقة للتقوى البتّة بالأخرويّات والخوف من العقاب. وهذا واضح من حقيقة أنّ الخير الإلهيّ والفضل الإلهيّ يُذكران سببًا لوجوب اتقاء الإنسان اللهَ.

٣- الوعدُ والوعيد:

رأينا فيما تقدّم أنّ الله في القرآن يتجلّى للناس بوجهين [٢٤٠] مختلفين تمامًا تبعًا لما عليه الناسُ من الصّلاح والفساد بالمعنى الدّينيّ:

١- وجهٌ باسمٌ يبشّر بمستقبل مشرق وأشياء سارّة منتظرة و

٢- وجهٌ غاضبٌ مكفهرّ ينذر بشيء قاتمٍ وقاتل. وبهذا المعنى فإنّ المسألة مرتبطةٌ مباشرة بالجانب الاتّصالي للصّلة بين الله والإنسان. يوصِل اللهُ إلى الإنسان بهذين الوجهين شيئين مختلفين فيما يتّصل بالمآل الأخير للإنسان. هذا الجانبُ من المسألة يُعالَج في القرآن بمنطق أربع كلمات مفتاحية مترابطة فيما بينها.



ويمكن تحليلُ البنية المفهومية للثنائيّ الأوّل (وَعَد-أوعدَ) على النحو الآتي:

١-يوجد على خشبة المسرح شخصان آ،ب (كلمة اتصال شخصين).

(٢٦) المفضّليات، ٢٧، البيت ٧.

٢- "آ" يخبر "ب" بشيء. ويعني هذا أنّ المفهوم المدروسَ مفهومٌ لغويّ. وبالإضافة إلى ذلك ليس هو مفهومًا لغويًّا عاديًّا، بل صيغة مُضْعَفَة لليمين.

٣- يتعلّق محتوى هذه المعلومة بشيء سيقوم به "آ" وسيسبّب هذا الشيءُ وضعًا جديدًا حاسمًا سيوضع فيه "ب" مضطرًّا ولا مخلصَ له منه. وهذه المعلومةُ تُقدَّم بأسلوب الشّرط: إِنْ فَعَلَ "ب" (أو لم يفعل) كذا وكذا فسيحدث له كذا وكذا.

٤- إذا صادف أن يكون هذا الوضعُ الجديد شيئًا سارًّا وبهيجًا ومُرْضيًا من وجهة نظر "ب" فإنه يكون "وَعْدًا" (الفعل منه "وَعَد")؛ وبالمقابل إذا ما صادف أن يكون شيئًا مؤذيًا وهدّامًا وغير مقبول فإنّه يكون عندئذ "وعيدًا" (الفعل منه "أوعد").

في السّياق القرآنيّ الواضح، يتّصل الثنائيّ الأوّل بعمل الله [سبحانه]. وبتعبير آخر "آ" الذي يُعْلِم "ب" بهذا كلّه هو الله [تعالى].

الثنائيّ الثاني ذو طبيعةٍ مختلفة تمامًا عن هذا. وسيوضحه في الحال تحليلٌ بسيط لبنيته الأساسية.

١- يوجد على خشبة المسرح ثلاثة أشخاص "آ" و"ب" و"جـ" (كلمة اتصال ثلاثة أشخاص).

٢- الوضعُ العامّ، بقدر ما يتّصل بالصلة الأساسية بين "آ" و"ب"، يبقى كما هو تمامًا. الاختلاف محصورٌ فقط في أنّ "آ" في هذه الحالة لا يُعلم "ب" مباشرة بما سيحدث. ليس هناك اتصالٌ مباشر بين الاثنين. مهمّةُ إقامة اتّصال تُعطى لشخص آخر (جـ). يعلمُ "جـ" الوضعَ الفعليّ؛ يذهب من جانب "ا" إلى "ب" رسولًا ويُعْلِمه بأنّ كذا وكذا سيحدث حتمًا لـ "ب". وفي القرآن، "جـ" هو طبعًا النبيُّ. وفي هذا الاعتبار يظهر النّبيُّ في السّاحة بوظيفة [٢٤١] البشير أو النّذير، تبعًا لما إذا كانت الأنباءُ التي ينقلها خيرًا لـ "ب" أو شرًا. وفي التصوّر القرآني، يمثّل هذا مسألةً غاية في الأهمية فيما يتصل بوظيفة النّبيّ. ويصرّ القرآنُ دائمًا

على أنّ محمّدًا ليس إلّا "نذيرًا".

"وقُل إنّي أنا النّذيرُ المبينُ" (٢٧)

"إنّما أنتَ نذيرٌ" (٢٨)

وتكمن وظيفتُه في إنذار الكافرين بأنّه سيكون هناك حسابٌ يتلوه عذابٌ أليم في الآخرة. ويصدق الشيءُ نفسُه على مفهوم "البشير". باستثناء ما يبدو أنّه فرقٌ ضئيل بين البشير والنذير. وطبقًا لتحليل ابن عربي "مؤلّف كتاب أحكام القرآن" (٢٩) ليست البشارةُ فقط خبرًا يُعطى حول شيء مرغوب، بل ينبغي أن يكون البشير دائمًا الشّخصَ الأوّل الذي ينقل الأخبار الجيّدة "أوّل مُخْبِرٍ بالمحبوب"، بينما النِّذارةُ خبرٌ يُعطى عن شيء غير سارّ وكلُّ مَنْ ينقل هذا الخبر هو "نذير"، ولا يتضمّن المفهومُ شرْطَ أن يكون المخبرُ الشخصَ الأوّل الذي يُخبر.

والبيتُ الآتي لعنترة (٣٠) مثيرٌ من جهة أنّه يقدّم أهمَّ المفهومات المترابطة مجموعةً في مكان واحد:

وكمْ مِنْ نذيرٍ قد أتانا مـحذِّرًا ... فكان رسولًا في السّرورِ يبشِّرُ

وما يريد الشاعرُ أن يؤكّده هنا هو أنّ المستقبَلَ لا يمكن التّنبُّؤ به أساسًا ولذلك فإنّه من الحُمْق المطبق أن يقلق الإنسانُ من شيءٍ لمّا يأت. ويقول إنّه ما أكثر المنذِرين الذين جاؤوا محذّرين فتحوّلوا إلى مبشّرين ينقلون الأنباء السّعيدة.

وغنيّ عن القول أنّ الثنائيّ مرتبطٌ ارتباطًا قويًّا بالثنائي الأوّل ومبنيٌّ عليه. ويبيّن

---

(٢٧) الحجر، الآية ٨٩.

(٢٨) هود، الآية ١٢.

(٢٩) القاهرة، ١٩٥٧م، جـ١، ص١٥.

(٣٠) الديوان، ص ٨٥، البيت ٥.

البيتُ الآتي[٣١] هذا الارتباطَ جيّدًا:

وعظيم المُلْكِ قد أوعَدَني ... وأتتني دونَهُ منه النُّذُرْ

[٢٤٢] ولعلّنا نلاحظ أنّه في البيت الذي يتلو هذا مباشرةً (البيت ٤٤)، يصف الشاعرُ هذا المِلكَ العظيم بأنّه يتّقد غيظًا كما تتّقد عينا النّمر الغاضب بالنّار، ممّا يُظهر الوضعَ بجلاء تامّ.

وفي شأن التباين بين وَعَدَ وأوعَدَ، علينا أن نلاحظ أنّه في الجاهلية قد يُعتمد هذا الاختلافُ وربما لا يؤخَذ به:

وإنّيَ إنْ أوعدْتُهُ أو وعدتُهُ ... لأُخلِفُ إيعادي وأنجِزُ موعدي[٣٢]

وفي هذا البيت المنسوب أيضًا إلى طَرَفة يميّز بين الاثنين تمييزًا تامًّا، بينما في مواضع أُخَر كثيرًا ما يُستخدَم الفعلانِ دونما تمييز. كذلك في القرآن، لا يكون التمييزُ موجودًا على الأرجح. ولنقدّم مثالًا واحدًا فقط:

"وعَدَ اللهُ المنافقينَ والمنافقاتِ والكفّارَ نارَ جهنّمَ"[٣٣]

ويقول كفارُ مكّة، ساخرين، للمسلمين إشارةً إلى يوم الحساب:

"متى هذا الوَعْدُ إن كنتمْ صادقين"[٣٤]

ومثلما هو معروفٌ، يتطوّرُ هذا الاختلافُ إلى مسألةٍ كَلاميّة غاية في الأهميّة في بداية

---

(٣١) الشاعرُ هو المرّارُ بن منقذ، المفضّليّات، ١٦، البيت ٤٣.

(٣٢) عامر بن الطّفيل، الديوان، بيروت ١٩٥٩م، ١٧، البيت ٢.

(٣٣) التوبة، الآية ٦٨

(٣٤) مذهبُ الفرّاء أن كلمة "وعد" قد تستخدم بمعنيين : واسع و ضيق. و عندما تستخدم بالمعنى الواسع لا تميز بين الخير و الشرّ (وعدتُه خيرًا ، ووعدتُه شرًا). و بالمعنى الضيق لا تُستخدم إلا في الخير ، تاركةً الوعد بالشرّ لـ "الوعيد"، و قارن بـ : ابن قتيبة : أدب الكاتب ، القاهرة ، ١٩٥٨م، الصفحات ٢٧١-٢٧٢.

الإسلام، كما يُشاهَد من ظهور فِرْقة في المعتزلة معروفةٍ باسم "أهل الوعيد" أو "الوعيديّة" التي يتزعّمها الجُبّائي. ومن الوجهة الدّلالية، فإنّ هذه مسألةٌ مهمّةٌ جدًّا، لكنّه علينا ههنا أن نترك الموضوع؛ لأنّ دراسة مسائل من هذا القبيل ستتجاوز بنا بعيدًا عن مجال دراستنا هذه.

[وهكذا يقف يراعُ المترجم ليعلن انتهاء عمل متواصل اقتنص من ساعات حياته ما كان يمكن أن يقضيه بالدّعة والرّاحة الجسدية على الأقلّ. لكنّ كلّ مخلوق مهيّأ لما خُلِق له، وإخال أنّ الحقّ تعالى كان مددًا لي في كلّ ثانية انكببتُ فيها على هذه الترجمة.

كان ذلك في السّاعة التاسعة والرّبع من مساء يوم الاثنين الثاني عشر من شهر شوّال سنة ١٤٢٦هـ، الرّابع عشر من شهر تشرين الثاني سنة ٢٠٠٥م، في بيتنا في مجمّع الأندلس من محلّة الدّفنة في مدينة الدّوحة، عاصمة دولة قطر. فلك الحمدُ كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك يا أرحم الرّاحمين، وصلّى اللهُ على المبعوث رحمةً للعالمين وعلى إخوانه في قافلة الهداة المهديّين، والسّلام].

ثَبتُ المصادر والمراجع

'Abîd b.al -Abras: Dîwân, Beirut, 1958.
al-Abshîhî, Bahâ' al-Din: al-mustatraf fi Kull Fam Mustazraf, Cairo, 368 H.
'Amir b. al-Tufayl: Diwan, Beirut, 1959.
'Amr b. Qamîah: Dîwân, ed. Lyall, Cambridge, 1919.
'Antarah: Dîwân, ed. 'Abd al-Ra'ûf, Cairo, no date.
Arberry, A. J. : The Seven Odes, London, 1957.
al-A'shâ al-Akbar : Dîwân, ed. Muhammad Husayn, Cairo, 1950.
al-Baydâwi: Anwar al-Tanzîl wa-Asrâr al-Ta wîl, 2 vols., Cairo, 1939.
Brunner J. Goodnow J. J., Austin G. A. : A study in Tbinking, New York, 1956.
Bustânî, Fu âd (ED.) : al-Majani al-Haditabab, Beirut, I, 1946, II, 1950.
Calverley, E. E. : Worship in Islam, Madras, 1925.
Caskel, Werner: Das Schicksal in der altarabischen Poesie, Leipzig, 1926.
Darwazah, Muhammad: al-Dustur al-Qur'âni fî Shu'ûn al-Hayâb, Cairo, 1956.
Goichon, A. M. : Philosohie d'Aviceme et son influence en Europe medievale, Paris, 1951.
Goldzicher, Ignaz : Richungen der Islamichen Koran-auslegung, Leiden, 1920.
Goldzicher, Ignaz: Mubammedanische Studien I, Halle, 1888.
Goldzicher, Ignaz: Abhandlungen zur arabischen Philologie I, Leiden, 1896.
al-Ghazâlî: Tabafut al-Falasifat, ed. Sulayman Dunyâ, Cairo, 1947.
Guilaume, Alfred : Prophecy and Divination, London, 1938.

al-Hamâsh, Dîwan (al-Marzuqi recention), 4 vols, Cairo, 1951.
al-Hamash, Diwan (al-Tibr îzî recention), 2 vols, Cairo, 1955.
Hassân ibn Thâbit: Diwân, ed. Hirschfeld, London, 1910.
Henle, Paul (Ed.): Language, Thought, and Culture, Michigan, 1958.
al-Hudhaliyyîn, Dîwân, 3 vols, Cairo, 1945-1950.
Ibn al-'Arabî: Ahkam al-Qur'ân, 4 vols, Cairo, 1957-1958.
Ibn Hanbal: al-Musnad, ed. Shâkir, 12 vols, Cairo, 1949-1953.
Ibn Ishâq-Ibn Hishâm : Sirah Rasûl Allah, ed. Wüstenfeld, 3 vols, Göttingen, 1859-1860.
Ibn Khaldûn: al-Muqaddimah, ed. Al-Wâfî, vol. I, Cairo, 1957.
Ibn Manzur: Lisan al-'Arab, vol. XII, Beirut, 1956.
Ibn Quataybah :Adab al-Kâtib, Cairo, 1958.
Imam al-Haramayn, al-Juwaynî: al-Irshâd, ed. Yûsuf Mûsâ & 'Ali 'Abd al-Mun'im 'Abd al-Hamid, Cairo, 1950.
Imr' al-Qays: Diwan, ed. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Cairo, 1958.
Izutsu, Toshihiko: The Structure of the Ethical Terms in the Koran, Tokyo, 1959.
Izutsu, toshihiko: Language and Magic, Studies in the Magical Function of Speech, Tokyo, 1953.
Jeffery, Arthur: The Foregin Vocabulary of the Quran, Baroda, 1938.
al-Kirmânî: Sharb Sabib al-Bukbari, vol. I, Cairo, 1939.
Labîd: Dîwân, ed. Huber-Brockelmann, Leiden, 1891.
Leisi, Ernst: Der Wortinbalt, seine Struktur im Deutschen and Englishchen, Heidelberg, 1953.
Lyall, Charles: Ancient Arabian Poetry, London, 1930.
Al-Mu'allaqât (Septem Mo'allakat), ed. Fr. Ang. Arnold, Leipzig, 1850.
al-Mufaddaliyyat, Diwan, ed. M. Shakir & 'Abd al-Salam Harun, Cairo, 1942.
al-Nabighah: Diwan, ed. Karam al-Bustânî, Beirut, 1953.
Nallino, C. A.: Raccolta di Scritti, vol. III, Rome, 1941.

Nolded, Theodor: Beiträge zur Kemtniss der Poesie der alten Araber, Hannover, 1864.
Rahbar, Daud: God of Justice, Leiden, 1960.
al-Râzî, Fakhr al-Din: Mafâtîh al-Ghayb, Cairo, 1933.
Schulthess, Friedrich: Umajja b. Abi-s-Salt, in "Orientalische Studien, Theodor Noldeke, vol. I, Giessen, 1906.
Al-Shafi'I: al-Risâlab, ed. Shâkir, Cairo, 1940.
Smith, Wilfred Cantwell: The Meaning and End of Religion, New York, 1963.
al-Tabari: Jami' al-Bayân 'an Ta'wîl al-Qur'ân, 30 vols., Cairo, 1954.
Tafsir al-Jalalayn, Cairo, 1952.
Tarafah : Diwan, ed. Maz Seligsohn, Paris, 1901.
Taymur, Mahmud: Mu'jam al-Hadârah, Cairo, 1961.
al-Timidhi: al-Sahih, Cairo, 1934.
Torrey, C. C.: The Commercial-Theological Terms of the Koram, Leiden, 1892.
Ullmann, Stephen: Semantics-an Introduction to the Science of Meaning, Oxford, 1962.
Umajja ibn Abis Salt: Die unter seinem Namen uberlieferten Gedichtfragmente, ed. F. Schutthess, Leipszig, 1911.
'Urwah b. al-Ward: Diwan, ed. Karam al-Bustani, Beirut, 1953.
Watt, Montgomery: Muhammad at Mecca, Oxford, 1953.
Watt, Montgomery: Muhammad at Medina, Oxford, 1956.
Watt, Montgomery: Islam-the Integration of Society, London, 1961.
Wensinck, A. J.: Musilm Creed, Cambridge, 1932.
Weisgerber, Leo : Grundformen sprachlicher Weltgestaltung, Koln u. Opladen, 1963.
Yâqût: Mu'jam al-Buldan, ed. F. Wü stenfeld, 6 vols., Leipzig, 1866-73.
Zuhayr b. Abî Sulma: Dîwân, Cairo, 1944.

المترجم: الدكتور عيسى علي العاكوب

من مواليد محافظة الرقة في سورية ١٩٥٠م.

دكتوراه في اللغة العربية وآدابها (النقد والبلاغة).

عضو الهيئة التدريسية لقسم اللغة العربية في جامعة حلب ثم رئيسه.

أستاذ في عدد من الجامعات العربية.

نال الجائزة العالمية للباحث المتميز في الدراسات الإيرانية من رئاسة الجمهورية الإسلامية الإيرانية لعام ٢٠٠٣م.

نال الجائزة العالمية من رئاسة الجمهورية الإسلامية الإيرانية أيضًا لعام ٢٠٠٦م، لترجمته كتاب رباعيات مولانا جلال الدين الرومي إلى العربية .

تميّز باهتمامه بأدب الصوفية وكتبها الرفيعة.

يعمل حاليًا أستاذًا للبلاغة والنقد في جامعة قطر، ورئيسًا لقسم اللغة العربية في هذه الجامعة.

له عدد من المؤلفات القيمة، منها:

- ✓ تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي
- ✓ المفصل في علوم البلاغة
- ✓ التفكير النقدي عند العرب
- ✓ موسيقا الشعر العربي
- ✓ جماليات الشعر النبطي: دراسة نقدية تحليلية لشعر الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم

وترجم عددًا مهمًا من الكتب، منها:

- ✓ الخيال الرمزي
- ✓ الرومانسية الأوربية بأقلام أعلامها
- ✓ اللغة والمسؤولية
- ✓ قضايا النقد
- ✓ يد الشعر (خمسة شعراء متصوفة من فارس)
- ✓ الشمس المنتصرة
- ✓ جلال الدين الرومي
- ✓ رباعيات مولانا الرومي
- ✓ مجالس الرومي السبعة
- ✓ أبعادٌ صوفيّةٌ للإسلام